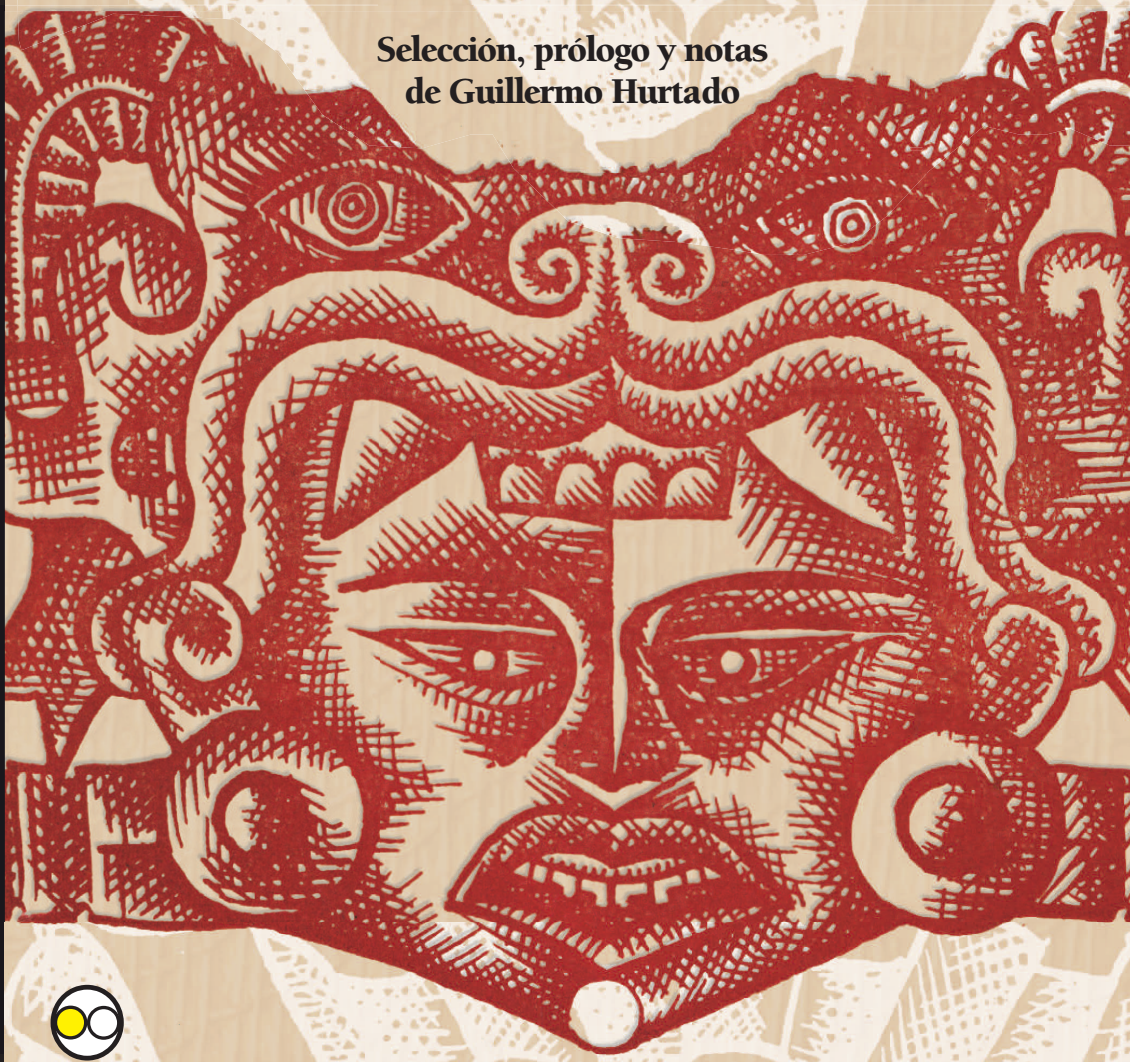
4 Las semanas del jardín

EMILIO URANGA

Análisis del ser del mexicano

y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)

Selección, prólogo y notas
de Guillermo Hurtado



BONILLA ARTIGAS EDITORES

ANÁLISIS DEL SER DEL MEXICANO

Y OTROS ESCRITOS SOBRE LA FILOSOFÍA DE LO MEXICANO (1949-1952)

Las semanas del jardín
–expresión de claro resonar cervantino–
reunirá en su alacena libros y obras de autores predominantemente
americanos, aspira a acotar con su censo editorial un
espacio de conversación, un ámbito de debate, un territorio
de curiosidad y observación, vigilia crítica y amena pausa.
En su reloj y calendario, *Las semanas del jardín* irán deslindando
una suerte de arsenal de la imaginación en movimiento y de la
palabra que se desdobla en juego y aventura como en este filosofar
sobre el y lo mexicano de Emilio Uranga. Cada volumen buscará
responder a una afinidad elegida y electiva, a un acento cordial
e inteligente entre el autor, el lector y el editor anfitrión que busca
lección en el azar organizado en la letra como quien descubre
que la metáfora es una obra de arte en miniatura.

Adolfo Castañón

EMILIO URANGA

ANÁLISIS DEL SER DEL MEXICANO

y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)

Selección, prólogo y notas de
Guillermo Hurtado

BONILLA ARTIGAS
EDITORES

Las semanas del jardín

Uranga, Emilio Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952) / Emilio Uranga, (selección, prólogo y notas de Guillermo Hurtado). – México : Bonilla Artigas Editores, 2013 253 p. ; 23 x15 cm. – (Las semanas del jardín) ISBN 978-607-7588-77-1

1. Filosofía – Ensayos – México.
2. Filosofía mexicana
3. Identidad cultural – México
I. Uranga, Emilio, 1921-1988
II. Hurtado, Guillermo, selección, prólogo y notas

B1018.O5 U7a 2013

Este libro se realizó con el apoyo del estímulo a la producción de libros derivado del Artículo Transitorio Cuadragésimo Segundo del Presupuesto de Egresos de la Federación 2012.

Creative Commons

CONACULTA
Instituto Nacional de Bellas Artes

Primera edición: abril de 2013
D.R. © Herederos de Emilio Uranga

De la presente edición:
© Bonilla Artigas Editores, S.A. de C.V., 2013
Cerro Tres Marías número 354
Col. Campestre Churubusco, C.P. 04200
México, D.F.
editorial@libreriabonilla.com.mx
www.libreriabonilla.com.mx

ISBN 978-607-7588-77-1

Cuidado de la edición: Bonilla Artigas Editores
Formación: Saúl Marcos Castillejos
Portada: María Artigas

Impreso y hecho en México

Queremos agradecer la ayuda incondicional de Cecilia Uranga para que la presente edición llegara al mar de tinta y papel.

Los editores.

ÍNDICE

PRÓLOGO 11

ANÁLISIS DEL SER DEL MEXICANO

I. INTRODUCCIÓN

1. Lo mexicano tema central de nuestra cultura 33

II. FILOSOFÍA

2. El accidente y el mexicano 40
3. Sentido radical de la investigación sobre lo mexicano 54
4. El mexicano y el humanismo 58

III. HISTORIA

5. Insuficiencia e inferioridad 64

IV. POESÍA

6. El significado de la Revolución mexicana 89
7. Carácter y ser del mexicano en la poesía de López Velarde 92
8. Nota sobre lo original y lo originario 105

ENSAYOS EN REVISTAS ACADÉMICAS

Ensayo de una ontología del mexicano 113

50 años de filosofía en México 126

Notas para un estudio del mexicano 134

Optimismo y pesimismo sobre el mexicano 147

ARTÍCULOS EN SUPLEMENTOS CULTURALES

La ontología del ser del mexicano 165

La filosofía en México y de México 167
Filósofos y profesores de filosofía 170
Dos existencialismos 173
Desilusión y cinismo 177
La filosofía como pragmatismo 180
Ramos y la psicología del mexicano 183
Por una filosofía circunstancial y concreta 186
Rigor y divulgación en la filosofía 189

La idea mexicana de la muerte 193

El mexicano y el humanismo 196

A propósito de Rodolfo Usigli 201

El significado de la Revolución Mexicana 204

Generación y grupo 208

El sentimiento de rivalidad en el mexicano.
Comentarios a una conferencia de Juan José Arreola 212

Contradicciones del mexicano.
Comentario a una conferencia de José Alvarado 216

El siglo XIX, siglo mexicano 224

Entre mexicanos 229

Advertencia de Gaos 232

Sobre el ser del mexicano. Carta a José Moreno Villa 241
Segunda parte 245

ÍNDICE ONOMÁSTICO 251

PRÓLOGO

LA FILOSOFIA DE LO MEXICANO DE EMILIO URANGA

1.- Emilio Uranga

Hay libros que no necesitan prólogo. Dicen lo que dicen y no requieren preámbulos. La obra de Emilio Uranga habla por sí sola; sus tonos, acentos y giros son destellos de un hombre que vivió de manera intensa y que, como muy pocos, fue un mexicano de su tiempo. Sin embargo, su pensamiento ha sido despreciado e ignorado. Es por ello que hace falta explicar, revalorar y contextualizar las reflexiones filosóficas que hizo sobre el mexicano hace más de medio siglo.

Uranga nació en 1921 y murió 1988. Estudió filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, que en aquel entonces se alojaba en el edificio de los Mascarones. A mediados del siglo XX, la Facultad de Filosofía y Letras era el centro más importante de estudio y creación filosófica en lengua española. Además de la destacada presencia de los profesores españoles y de un selecto grupo de profesores mexicanos, había una pléyade de talentos jóvenes que conformó la que acaso sea la generación más brillante del pensamiento mexicano de ese siglo. En 1948 se forma el grupo Hiperión, integrado por los jóvenes estudiantes Emilio Uranga, Jorge Portilla, Luis Villoro, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez Macgrégor, Salvador Reyes Nevárez y Fausto Vega. Poco después, se les une Leopoldo Zea, que pertenecía a una generación anterior y ya era un prestigioso profesor. Empero, en el grupo, Uranga era, como recuerda Villoro, *primus inter pares*: el más inteligente, el más talentoso, el más prometedor de todos. En pa-

labras de José Gaos, inteligencias como las de Uranga sólo se daban una vez cada siglo en Europa.

El Hiperión fue un grupo generacional en el sentido orteguiano del término, es decir, ellos pensaban que tenían la responsabilidad de ocuparse de ciertos asuntos cruciales de su tiempo. Durante su primer año de actividades, en 1948, se dedicaron a estudiar el existencialismo francés. Pero al año siguiente, en 1949, y hasta 1952, se dieron la tarea de realizar una filosofía de lo mexicano. La filosofía de lo mexicano del Hiperión fue una de las reflexiones más originales del pensamiento iberoamericano del siglo xx. Vista desde una perspectiva cultural, la filosofía de lo mexicano es, acaso, la expresión más alta de la idea de la mexicanidad gestada durante la posrevolución mexicana. Una idea de mexicanidad compleja que respondía a una realidad no menos compleja: un país mitad rural y mitad urbano, en donde las creencias y costumbres ancestrales convivían con un proceso de crecimiento y modernización. Mexicanidad de una sensibilidad agridulce y feroz, como la que se manifestaba en la música popular del periodo (quizá no sea irrelevante que el padre de Uranga haya sido el compositor de "Allá en el Rancho Grande" y "La negra noche"). Mexicanidad del altiplano y del medio siglo, que luego sería expresada en las letras por contemporáneos de Uranga como Rubén Bonifáz Nuño o Ricardo Garibay y, luego, por Carlos Fuentes en *La región más transparente* (1958).

El estudio de lo mexicano realizado por el grupo Hiperión debe entenderse en el contexto de una rica tradición cultural iberoamericana de reflexión sobre lo propio en la que destacan autores como Unamuno, Martí, Ortega y Gasset, Martínez Estrada, Prada, Mariátegui, y un largo etcétera. No fue, por lo tanto, una ocurrencia de un puñado de jóvenes intelectuales, sino que respondía a preocupaciones compartidas por varias generaciones de pensadores de nuestros países. La reflexión sobre las características distintivas y sobre el destino de los mexicanos comienza en el siglo xviii y continúa desde entonces. En el siglo xx, en el campo de la filosofía, Antonio Caso, José Vasconcelos y, sobre todo, Samuel Ramos se hicieron preguntas acerca del mexicano para entender sus motivaciones profundas y para sugerir cambios en su forma de ser que le permitiera superar sus problemas. Pero el proyecto de auto-conocimiento y auto-transformación abarcó todas las áreas de la vida pública. A la filosofía de la mexicano se le puede estudiar, desde la filosofía de la cultura, como una manifestación más de una rica corriente que incluye a la novela de la Revolución, el muralismo, el cine de los años cuarenta, etcétera. Una comparación

interesante es la que se puede hacer entre las obras sobre México de Uranga y Octavio Paz. Uranga publicó "Ensayo de una ontología del mexicano" en el número de enero-marzo de 1949 de *Cuadernos americanos* y Octavio Paz publicó "El laberinto de la soledad: El pachuco y otros extremos" en el número de esa revista de septiembre-octubre de ese mismo año. Paz publica *El laberinto de la soledad* en 1950 y Uranga *Análisis del ser del mexicano* en 1952. Es revelador que Uranga haya dedicado su libro a Paz y que en la introducción lo mencione como uno de los poetas que han podido capturar y expresar el ser del mexicano. Paz hace referencia a Uranga en la segunda edición de *El laberinto de la soledad* de 1959, pero me parece que se queda muy corto en sus apreciaciones sobre el filósofo. Ambos libros tienen interesantes semejanzas y desemejanzas que merecen analizarse con cuidado. Los dos describen primordialmente al mexicano mestizo, no al indio, no al criollo puro. Para Paz, el elemento de contraste es el yanqui. Para Uranga, el gachupín. El libro de Paz tiene las virtudes de la obra de un gran poeta. El de Uranga, las virtudes de un gran filósofo. Las dos obras se complementan de manera extraordinaria. Es una lástima que sólo una de ellas haya permanecido en la memoria pública.

Después de publicar *Análisis del ser del mexicano*, Uranga partió para Europa en viaje de estudios. Allí asistió a clases en varias universidades de Alemania y Francia. Documentos reveladores acerca de esa experiencia en el extranjero son un par de cartas que le escribió a Gaos y que fueron publicadas en la *Revista de la Universidad* en 1956. A su regreso a México, en 1957, Uranga abjuró del proyecto de la filosofía de lo mexicano, lo que no impidió que siguiera escribiendo sobre la historia, la cultura y la política de México desde otras perspectivas. No se incluyen aquí esos escritos porque pertenecen a otra etapa de su trayectoria y a otro momento de la cultura mexicana. Destacaría aquí, sin embargo, su colaboración en la obra colectiva *México: 50 años de Revolución*, en la cual él se lamentaba de que la filosofía de lo mexicano hubiese sido repudiada por una burguesía nacional que ya para entonces se inclinaba por una filosofía de corte más internacional y de aspiraciones científicas.

Uranga abandonó su cátedra universitaria y, en general, la filosofía académica a principios de los años sesenta, sin embargo, esto no significó que dejara de pensar y escribir de manera azas filosófica, como puede constatarse en sus numerosos escritos políticos y literarios. No obstante, su prestigio en los círculos intelectuales comenzó a declinar en esos años. Esto se debió, en parte, a su defensa tan enfática del régimen de López Mateos frente a las críticas de la izquierda univer-

sitaria. Su agrio debate con Daniel Cosío Villegas es un claro ejemplo de la actitud beligerante y mordaz que le causó tantos odios. El movimiento de 1968 acabó por desprestigiar a Uranga. Durante los sexenios de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976) y José López Portillo (1976-1982), Uranga fungió como asesor en distintas oficinas públicas y mantuvo columnas periodísticas. Algunos de sus artículos fueron recopilados en *El tablero de enfrente* (1978). Sin embargo, también publicó un libro de curiosas y amenas reflexiones literarias y filosóficas, *Astucias literarias* (1971) y su veredicto final sobre la filosofía de Gaos, *De quién es la filosofía* (1977), en el cual hizo un uso algo extravagante de la teoría de las descripciones de Bertrand Russell para intentar refutar a su maestro. Sin embargo, ese libro merece ser leído por los textos que escribió Uranga a la muerte de Gaos, que son un ajuste de cuentas a la vez dulce y cruel con el filósofo transterrado.

El crepúsculo personal de Uranga, cada vez más aislado y enfermo, coincidió con el descrédito total de la filosofía de lo mexicano en los medios académicos. Incluso sus viejos amigos, como Villoro o Rossi, calificaban al proyecto como un disparate. Los escritos filosóficos de Uranga quedaron olvidados en las páginas amarillentas de las revistas y los diarios y los poquísimos ejemplares del *Análisis del ser del mexicano* que se hallaban en las librerías de viejo eran rarezas cubiertas de polvo. A la muerte de Uranga, en 1988, surgió un nuevo interés por su persona y sus escritos. El gobierno de Guanajuato reeditó todos sus libros y en algunos suplementos y revistas culturales se empezó a tejer una leyenda negra sobre Uranga que ha cautivado la imaginación de unos cuantos escritores y ensayistas. Sería deseable que ese mito generara un interés en las ideas de Uranga, porque de otra manera sería lamentable que una inteligencia como la suya quedara reducida al cliché de un filósofo maldito.

2.- Sobre esta antología

Esta antología reúne el *corpus* de los escritos de Emilio Uranga sobre la filosofía de lo mexicano. El libro se divide en tres partes. La primera, consiste en la reimpresión de *Análisis del ser del mexicano*, obra publicada originalmente en 1952 dentro de la Colección *México y lo mexicano* de la editorial Porrúa y Obregón. Desde hace tiempo, el libro está agotado en sus dos ediciones (la segunda, del estado de Guanajuato, es de 1990). La segunda parte de la antología consiste en una recopilación de los cuatro artículos que publicó Uranga entre 1949 y 1952 en

revistas académicas sobre el tema de la filosofía de lo mexicano. La tercera parte, recoge los veintiún artículos que sobre el mismo tema, y durante el mismo periodo, publicó en los suplementos culturales de periódicos de circulación nacional. De esta manera, esta antología presenta todo lo que Uranga publicó entre 1949 y 1952 sobre el tema de la filosofía de lo mexicano. En lo que sigue, haré una descripción de cada una de las partes, señalando algunos de los contenidos más importantes.

a.- Análisis del ser del mexicano

Análisis del ser del mexicano es una de las obras principales de la filosofía en lengua española, tanto por la originalidad de su planteamiento teórico, como por la lucidez de sus intuiciones. El libro, que se acabó de imprimir el 31 de julio de 1952, esta dividido en una breve "Introducción" y tres capítulos con los títulos respectivos de "Filosofía", "Historia" y "Poesía".

En la "Introducción", Uranga expone las líneas generales de su proyecto de la filosofía de lo mexicano. Una idea central de dicho proyecto fue expresada por Uranga de esta manera: "Más que una limpia meditación rigurosa sobre el ser del mexicano, lo que nos lleva a este tipo de estudios es el proyecto de operar trasformaciones morales, sociales, religiosas con ese ser". Es decir, la filosofía de lo mexicano no era únicamente un programa teórico sino un programa de acción transformadora que coincidía con las motivaciones liberadoras y creativas de una de las principales vertientes ideológicas de la Revolución mexicana. También es destacable su caracterización de esta filosofía no sólo como un proyecto generacional en el sentido orteguiano, sino como lo que hoy en día llamaríamos un proyecto colectivo de investigación, es decir, como un equipo de trabajo intelectual organizado alrededor de la discusión de un tema común. En esto se distingue el Hiperión de otros grupos culturales del siglo xx mexicano. Ellos no eran o no pretendían ser una tertulia literaria más.

La segunda parte del libro se intitula "Filosofía" y consiste en la presentación más desarrollada de su proyecto de una ontología de lo mexicano. Este capítulo parte de las ideas ofrecidas por Uranga en "Ensayo de una ontología del mexicano", de 1949. El propósito central del capítulo es dar una rigurosa estructura teórica y expresar en un vocabulario estrictamente ontológico las corazonadas sobre el ser del mexicano que él había ofrecido en el artículo antes cita-

do. Para ello, Uranga ofrece una lista de categorías ontológicas que utiliza para alcanzar una comprensión teórica del ser del mexicano. El vocabulario conceptual que ofrece Uranga toma conceptos de la tradición filosófica escolástica y existencialista, pero en cada caso, les da un giro o les añade notas, lo que le otorga gran originalidad a su aparato teórico. La tesis central es que lo mexicano se define como *accidental*. Uranga sostiene que todas las características del mexicano que habían sido estudiadas a esa fecha, como su complejo de inferioridad, su resentimiento, su hipocresía, su zozobra, eran, en el fondo, *accidentales,* en un sentido técnico de la palabra. Para entenderlas de manera profunda, hay que llevar a cabo una ontología del mexicano. A la pregunta ulterior de cómo definir a lo mexicano en tanto que un ser humano, Uranga responde que define lo humano como mexicano en tanto que lo humano es, también en el fondo, accidental; a pesar de los esfuerzos teóricos por definirlo como sustancial desde la tradición filosófica europea. La ontología del accidente que esboza Uranga es una aportación en sí misma, más allá de su aplicación al mexicano. Uranga realiza un análisis del concepto de accidente contraponiéndolo al de sustancia. Su método consiste en esclarecer al accidente a partir de su relación lógico-ontológica con el de sustancia y viceversa. Cada concepto de la pareja transmite sentido al otro. Uranga sostiene que el mexicano debe adoptar un proyecto de vida auténtico a la manera sartreana, es decir, un proyecto que acepte qué es el mexicano y qué puede ser ejerciendo su libertad. Frente al europeo, que se define a sí mismo a partir de su "jactanciosa sustancialidad", el mexicano tiene la oportunidad única de asumirse como accidental y de realizarse como tal. La existencia inauténtica del mexicano es aquella que pretende sustancializarse al modo europeo o indígena. Su autenticidad radica en la aceptación de su verdadera forma de existir. De realizar el mexicano esta proeza ontológica, podría enseñar algo al hombre europeo, quien ha negado denodadamente su propia accidentalidad. El europeo encontrará en el mexicano el modelo vital que le permita reconocer la accidentalidad de la existencia humana. Dice Uranga:

> No se trata de construir lo mexicano, lo que nos peculiariza como humano, sino a la inversa, de construir lo humano como mexicano. […] En los orígenes de nuestra historia hubimos de sufrir injustamente una desvalorización por no asemejarnos al "hombre europeo". Con el mismo sesgo de espíritu hoy devolvemos esa calificación y desconocemos como "humana" toda esa construcción del europeo que finca en la sustancialidad a la "dignidad" humana.

Esta cita merece ser sopesada con cuidado. Por una parte, Uranga encuentra en la filosofía europea una visión del hombre, arrogante y sesgada, que había sido refutada por los hechos, recordemos que pocos años antes los europeos casi destruyen su civilización en la guerra más salvaje que recuerda la historia. Por otra parte, como queda claro en el capítulo siguiente de su libro, Uranga efectúa una radical inversión de los valores que sirve al mexicano para asumirse con dignidad, tal y como él es, sin pretender ser como alguien más. Sin embargo, Uranga se cuida mucho de que su proyecto filosófico sea malinterpretado como nacionalista. No se trata de recluirnos en nuestra condición accidental, sino, por el contrario, de encontrar en ella vasos comunicantes con los demás seres humanos. Es más, Uranga considera que un nuevo humanismo puede formularse a partir de la ontología del mexicano. Dice así: "En su punto más extremo y radical, el mexicano se concibe como 'accidental y zozobrante', lo que quiere decir que se abre sin defensa a la condición humana en su estrato más profundo". A diferencia del europeo que trata de huir de esa condición por medio de las construcciones sustanciales de la fe, la ciencia o la cultura, el mexicano no huye de ella, "la palpa cada noche, a todas horas". En la grave crisis de la posguerra, Uranga ofreció otro modelo de humanismo, uno que enseñara a los mexicanos a asumirse como son, accidentales, zozobrantes y que, de paso, ilustrara a todos los demás seres humanos, pero en especial a los europeos, que la accidentalidad y la zozobra son las condiciones más profundas de la condición humana.

La tercera parte se intitula "Historia" y en este capítulo Uranga considera, en un lenguaje más asequible, diversas cuestiones acerca del mexicano desde el punto de vista de la ontología de lo mexicano expuesta en el primer capítulo. El capítulo inicia con una reflexión sobre los aportes de la filosofía mexicana que retoma ideas de su artículo "50 años de filosofía en México" de 1951. Uranga ofrece una lectura de la filosofía mexicana de la primera mitad del siglo y afirma que ha progresado de la crítica del positivismo a la determinación del proyecto existencial del mexicano. Sin embargo, para forjar los conceptos de la filosofía de lo mexicano, la literatura es más precisa que otras disciplinas académicas, ya que entre ella y el objeto de estudio no se interponen generalizaciones teóricas. Por ejemplo, los personajes de "el pelado" y "el decente", que aparecen en las páginas de Fernández de Lizardi, son más adecuados para entender al mexicano que las nociones teóricas de "sentimiento de inferioridad" o "resentimiento" (a la Max Scheler). Este método filosófico de ir de lo

particular —de lo concreto— a lo general —a lo abstracto— es el que debe utilizar la nueva ontología y la reformulación de un humanismo pluralista. Dice así Uranga: "No conviene partir de una definición del hombre en general, para iluminar con esta idea el hombre 'particular' que es el mexicano, sino a la inversa, y por paradójico que ello parezca, hay más bien que partir del ser del mexicano para iluminar desde ahí lo que se ha de llamar hombre en general". La idea general del hombre no es, afirma, en verdad general sino que carga con todos los prejuicios del hombre europeo. Uranga realiza así una de las críticas más sólidas al eurocentrismo. Dice: "El europeo no se plantea la cuestión de su propio ser porque identifica, sin más, lo humano y lo europeo". Sólo de una ontología de lo mexicano se puede partir, en México, a la formulación de un nuevo humanismo, como quería Ramos. Romper con la hegemonía ontológica que se nos ha impuesto es el paso fundamental para romper con la dominación cultural y mental que ya antes habían criticado, aunque no de manera tan radical, Caso, Vasconcelos, Ramos y Zea. Si se nos ha hecho creer que lo humano en grado sumo es lo europeo, no nos queda más que entregarnos *servilmente* a los fines y valores de esa cultura supuestamente superior. Ante el sojuzgamiento ontológico y, por lo mismo, axiológico, el mexicano debe efectuar una radical inversión de valores. En vez de pensar que va a ser salvado por otros, ha de convencerse que él es quien se salvará a sí mismo y, es más, quien puede salvar a los otros. La inversión de valores, dice Uranga, parece asemejarse al resentimiento, pero, en verdad, parte de una posición de *fuerza* —es imposible ignorar el eco nietszcheano de estas ideas—. A la aceptación consciente de la inversión de valores, le llama Uranga *cinismo*. Uranga describe así al cínico:

> El cínico alardea de plebeyo, es un "pelado". Pone lo bajo por encima de lo noble, lo ruin a la cabeza de lo pulcro. El cínico manifiesta plétora vital y no apocamiento o tibieza. Es actitud de rebeldía señorial frente al complejo de inferioridad que es una rebelión sumisa, al fondo o una sumisión rebelde. El cínico es desenfadado y audaz, desafía y se mete con un mundo de valores "superiores" con el decidido y consciente propósito de ponerlo de cabeza.

Si bien Uranga no la desarrolló de manera sistemática, podemos imaginar que la nueva moral para los mexicanos que él hubiera propuesto era una moral cínica, en el sentido del término fijado por él. En *Consciencia y posibilidad del México*, publicado en 1952, Leopoldo

Zea también propuso una nueva moral para los mexicanos basada en una inversión valorativa. La comparación entre Uranga y Zea sobre este punto es muy reveladora. A diferencia de Zea, que partía de una antropología filosófica de corte historicista para proponer una moral para los mexicanos, Uranga la fundamentaba en una ontología existencial. Y eso fue lo que Gaos le reprochó a Uranga: el pretender replantear la autognosis nacional en una ontología, que, según el maestro español, no pasaba de ser una "óntica", es decir, un estudio secundario sobre un tipo de ente. Para responder a Gaos, Uranga se apoya en la autoridad de Heidegger. Dice Uranga: "La existencia tiene, pues, como 'propiedad' radical la *Jemeiningkeit*, o ser en cada caso mía y no una existencia general, de todos y de nadie. [...] Desde esta perspectiva pues, es legítimo hablar de una ontología del mexicano". Si Heidegger había dicho que para entender al ser había que entender antes al *Dasein*, Uranga respondería que para entender al *Dasein* había que entender antes al *Dasein* que cada uno es. Pero la radical diferencia entre la ontología del mexicano y la del europeo, según Uranga, es que el europeo se concibe como eminentemente sustancial, mientras que el mexicano se concibe como accidental. Y por esto mismo, la ontología del mexicano está más cerca de una comprensión más verídica de la existencia, porque la existencia es accidental. En vez de subjetivizar a la sustancia, como proponía Hegel, la filosofía europea había sustancializado al sujeto (a pesar de las conocidas reservas de autores como Hume). Desde esta perspectiva, la contribución de Uranga a la filosofía occidental consistiría en accidentalizar de una vez por todas al sujeto personal mediante su descubrimiento fenomenológico de la accidentalidad del mexicano.

La cuarta parte del libro lleva como título "Poesía" y se divide en dos secciones. La primera, muy breve, ofrece las bases enigmáticas de una filosofía de la Revolución mexicana. Algunas de estas ideas habían sido anticipadas por Uranga en su artículo "El significado de la Revolución mexicana" del 19 de noviembre de 1950 y luego serían reelaboradas, desde otras perspectivas teóricas, una década después. Uranga retoma el ensayo de López Velarde "Novedad de la patria" para sostener que el sentido de la Revolución mexicana no había sido comprendido cabalmente por los mexicanos. Hacia el final de la sección, Uranga reflexiona sobre las connotaciones del nombre del partido en el poder. En su primera denominación, "Partido Nacional Revolucionario", la revolución aparece al servicio de la nación, no de la patria; en la segunda, "Partido de la Revolución Mexicana", lo mexicano queda definido por la Revolución; y en la tercera, "Partido Revolucionario

Institucional'', la revolución solidificada, se ha vuelto figura oficial. Es el segundo nombre, afirma Uranga, donde debería buscarse el sentido íntimo de la Revolución.

La segunda sección del último capítulo es un lectura de la poesía de López Velarde desde la ontología del mexicano. El ejercicio hermenéutico que realiza Uranga en estas páginas es único en la historia de la filosofía mexicana. Ya no se trata de la peculiar versión del método fenomenológico-existencial del primer capítulo del libro, sino del modelo original de una hermenéutica ontológica de lo mexicano a partir de la lectura de textos literarios privilegiados. Se puede cuestionar hasta qué punto Uranga proyectó en los poemas de López Velarde sus ideas filosóficas o, en verdad, encuentra en ellos un manantial de intuiciones primarias que coinciden con sus tesis sobre el ser del mexicano. Pero sea uno o lo otro, el resultado es cautivador. El ejercicio filosófico de Uranga sigue siendo hoy en día un modelo para hacer filosofía mexicana a partir de la literatura mexicana.

b.- Ensayos en revistas académicas

Si bien Uranga concentró sus principales ideas sobre el mexicano en su obra capital *Análisis del ser del mexicano*, otros de sus escritos del periodo 1949-1952 merecen ser reunidos como elementos del proyecto intelectual de la filosofía de lo mexicano. En la segunda parte de esta antología se ofrecen cuatro ensayos de Uranga publicados en *Cuadernos Americanos*, *Historia mexicana* y *Revista de la Universidad de México*.

El primero de ellos, ''Ensayo de una ontología del mexicano'' fue publicado en el número de enero-marzo de 1949 de *Cuadernos Americanos*. El ensayo parte de una lectura crítica de *El perfil del hombre y la cultura en México* que Uranga había expuesto en un simposio sobre Ramos celebrado en el Centro de Estudios Filosóficos en 1948. Uranga sostiene que el sentimiento de inferioridad del mexicano, diagnosticado por Ramos, es la expresión de una condición más profunda: su insuficiencia ontológica. La brillante reapropiación crítica de la obra de Ramos que realiza Uranga es un ejemplo de cómo hacer filosofía situada y en el marco de una tradición. Uranga parte del sitio al que había llegado Ramos para desde allí avanzar en sus reflexiones. Impresiona la riqueza de su análisis de las diversas condiciones, inclinaciones y peculiaridades de las formas de vida del mexicano. Comparado con el análisis de Ramos, que se limita al aná-

lisis de pocas características del mexicano, el de Uranga es mucho más complejo y profundo. El ensayo de Uranga ofrece en una versión embrionaria muchas de las ideas que luego desarrollaría en *Análisis del ser del mexicano* de manera más teórica y, por ello, podría decirse que este ensayo es el acta de nacimiento de la filosofía de lo mexicano del grupo Hiperión.

En "50 años de filosofía en México" Uranga ofrece algo más que una sucinta historia de la filosofía mexicana de la primera mitad del siglo XX. El estudio es una lectura *filosófica* del desarrollo de la filosofía mexicana. Uranga destaca las figuras de Caso, Vasconcelos y Ramos. El primero rechaza el positivismo por un afán de libertad que coincide con el estallido de la Revolución mexicana. Caso pretende ser un viajero por el orbe de las ideas, sin importar que apenas hubiera salido de México. En cambio, Vasconcelos es un trotamundos que busca fuera de México el entorno de su filosofía. Para Uranga, la filosofía de Vasconcelos es estética, paisajista y tropical y, por ello, no puede calificarse como mexicana, sino más bien como sudamericana. No sorprende, sigue diciendo Uranga, que su filosofía tenga tan poca influencia entre los miembros del Hiperión. Por lo que toca a Ramos, sostiene que su pensamiento es la expresión de un momento pasajero de inseguridad del mexicano frente a los innegables logros de la Revolución. Pero en 1950 ya no era esa la sensación de los mexicanos. Dice así: "Pasaron los años y el mexicano que puso su convicción en la obra revolucionaria vio coronada esta confianza con éxito. Después de momentos de incertidumbre y zozobra está consolidada la obra revolucionaria y hoy podemos sin enmascaramiento declarar que lo que hicimos era bueno". La tarea de los jóvenes filósofos mexicanos del medio siglo, según Uranga, era la de preparar el terreno para la acción que exigía el nuevo momento.

Notas para un estudio del mexicano es un largo y complejo intento por poner algún orden conceptual y teórico a las ideas expresadas en el ciclo de conferencias "El mexicano y su cultura", que se había celebrado en 1951 en la Facultad de Filosofía y Letras (Uranga reseña varias de estas conferencias en sus artículos de periódico). Una característica de estas conferencias subrayada por Uranga es que en ellas se había abordado el mexicano por medio de instrumentos conceptuales que iban más allá de las meras intuiciones. Otra característica es que, a pesar de todas las diferencias entre los mexicanos, se había encontrado una suerte de modelo general del mexicano sobre el cual versaban la mayoría de las reflexiones. Uranga rechaza que estas reflexiones se vean como la expresión de un nacionalismo.

Lo mexicano, para él, es una forma de existir, no una credencial de pertenencia a un país. Sin embargo, no deja de señalar que sea el mexicano del altiplano el que se tome con más frecuencia como modelo del mexicano. Uranga reconoce que la tesis de Ramos acerca del complejo de inferioridad del mexicano había sido la única que había cumplido con la exigencia metodológica de ofrecer un característica común de los mexicanos, sin embargo, insiste en que no hay que encerrar al mexicano en la cárcel de dicho complejo. Dice Uranga: "Ser inferior es un ideal para muchos mexicanos. Se lo han propuesto y lo han conseguido, se sostienen en esa su inferioridad aunque se les revele como tal. El sentimiento de inferioridad les resuelve muchos problemas". Pero Uranga afirma que la insuficiencia no es un ideal sino una realidad y que a partir de esa insuficiencia se ha elegido la inferioridad. La filosofía de Uranga puede verse como una comprensión filosófica y una aceptación cínica de la insuficiencia del mexicano para que éste pueda salir de la cárcel de su inferioridad. La filosofía de los mexicano no es, por tanto, el estudio de un mexicano estático, solidificado, sino de un mexicano que se construye a sí mismo. La filosofía de lo mexicano es un proyecto transformador de la mexicanidad. Dice así Uranga hacia el final de su ensayo: "Lo mexicano es un proyecto incitante de vida en común que un grupo de mexicanos proponen a los demás mexicanos para que lo realicen juntos [...] Lo mexicano es la idea histórica que en nuestro momento confiere sentido a nuestras actividades y obras". Esta manera de entender lo mexicano como un proyecto común, más allá de las honduras ontológicas, sigue siendo, me parece, una empresa intelectual vigente que merece ser impulsada.

"Optimismo y pesimismo del mexicano" es un ensayo de filosofía de la historia que puede compararse por su amplitud de horizonte con otros estudios del mismo calado de Villoro y O'Gorman. Uranga recuerda que Lucas Alamán afirmaba que el carácter del mexicano pasaba de momentos de intenso optimismo a otros de intenso pesimismo. Según Uranga, esta característica del mexicano no debería verse como la manifestación de una suerte de carácter maniaco-depresivo, sino como un modo de ser que oscila pendularmente entre dos extremos, ninguno de los cuales captura su esencia. A este estado le llamaba, zozobra o, para usar un término náhuatl, *nepantla*. Uranga sostiene que los mexicanos del medio siglo vivían un momento de optimismo que no podía dejar de ser tomado en cuenta por la filosofía mexicana. Para entender y justificar el optimismo de su tiempo, considera que hay que recordar el antecedente de siglo XVIII mexicano. Para realizar esa tarea, parte de una lectura del prólogo de Gabriel Méndez Plancarte a su

libro *Humanistas del siglo XVIII* de 1941, obra a la que le atribuye enorme importancia. Uranga subraya en el prólogo de Méndez Plancarte la dimensión estrictamente humana del humanismo de los novohispanos del XVIII, dimensión que va más allá de la pertenencia de éstos a la cultura grecolatina y cristiana. A partir del estudio del humanismo del XVIII, Uranga afirma que el criollo de ese siglo

> se *cree poseedor* de una rica tradición cultural, *dotado* con cualidades físicas, intelectuales y morales sobresalientes, *dueño* de un territorio de *inmensa* capacidad de recursos naturales, de una *fuerza* militar capaz de ponerlo al abrigo de intrusos extranjeros, y por añadidura *agraciado* por un especial destino de la Providencia divina.

Uranga afirma que

> el optimismo del siglo XX es muy distinto del siglo XVIII. Dice: "Hoy nuestro optimismo no se reconoce en los rasgos de esteticismo que presidieron al del XVIII. El trabajo ha venido a suplantar la idea de lo dado. Hemos aprendido la gran lección ética de que no hay riqueza que valga sin el esfuerzo humano. En lo que se confía no es en lo que se tiene, sino en lo que se debe hacer, en la tarea por realizar. [...] Un siglo de amarga pérdida nos ha puesto enfrente de una patria que no está bien 'dotada', sino más bien ingratamente dotada".

Lo mismo vale, dice Uranga, en el campo de la cultura y la academia, lo que cuenta es el trabajo por realizar, no el pasado glorioso. Y finalmente, añade, Europa no puede darnos la idea directriz. Ya no hay un proyecto de universalización del que podamos ser parte. El nuevo sentido de la historia de México, nutrido de un optimismo saludable, tienen que darlo los propios mexicanos y, entre ellos, de manera privilegiada, los filósofos de lo mexicano.

c.- Artículos en periódicos

En la tercera parte de la antología se reproducen los diecinueve artículos de Uranga que aparecieron en los suplementos *México en la cultura* del diario *Novedades* entre 1949 y 1951 y dos que publicó en la *Revista mexicana de cultura* de *El Nacional* en 1952. Algunas de las ideas que Uranga ofreció en estos artículos luego fueron desarrolladas en el *Análisis del ser del mexicano*, pero hay muchas otras que

quedaron al margen de lo que luego publicaría en el libro, por lo que su interés no sólo es genealógico. *México en la cultura*, dirigido por Fernando Benítez (con la colaboración de Leopoldo Zea, lo que explica la atención que se le prestó en el suplemento a la filosofía) fue en aquellos años no sólo una extraordinaria revista cultural, sino un foro abierto para la filosofía mexicana y, en especial, para el grupo Hiperión. Entre 1949 y 1951, el suplemento publicó decenas de artículos de los filósofos de lo mexicano, reseñas frecuentes de sus actividades e incluso entrevistas a los hiperiones realizadas por Guadalupe Rubens. Podemos decir que el movimiento intelectual que giraba alrededor del grupo Hiperión y, por añadidura, del existencialismo francés, encontró en las generosas páginas del suplemento su órgano oficial de difusión.

La lectura de los artículos de Uranga en orden cronológico nos permite tener una idea cercana del desarrollo de su filosofía de lo mexicano. Desde el primero, del 6 de febrero de 1949, en el cual el proyecto apenas empezaba a esbozarse; hasta el último, del 26 de octubre de 1952, en el cual Uranga resume algunas de las ideas centrales de su ontología de lo mexicano y ofrece atisbos de lo que pudo haber sido la continuación de ese proyecto. Son varios los temas de los que se ocupa Uranga en sus artículos de *México en la cultura* y la *Revista mexicana de cultura*. Algunos de ellos se ocupan de los temas centrales de la filosofía de lo mexicano y de la manera en la que fue planteada por Uranga (*cfr.* "La ontología del mexicano", "La idea mexicana de la muerte" y "Sobre el ser del mexicano. Carta a José Moreno Villa. Primera parte"). Sobresalen los artículos en los que se ocupa de una diversidad de temas y de autores cercanos a las preocupaciones del grupo Hiperión, por ejemplo, las diferencias entre la forma de ser de los españoles y los mexicanos y, de manera derivada de lo anterior, la manera en la que ha de entenderse desde una perspectiva ontológica el mestizaje mexicano ("Sobre el ser del mexicano. Carta a José Moreno Villa. Segunda parte"), tema que ya había tratado hacia el final de *Notas para un estudio del mexicano*. Para Uranga la idea del mexicano como un *tercer hombre*, distinto del indio y del español, es tan equivocada como la del mexicano mestizo como una *mezcla* de sustancias. La comprensión del mestizaje, una enorme asignatura pendiente de la filosofía mexicana, requiere, según Uranga, de otro tipo de análisis y de otras categorías. Otro tema recurrente es el de la huella positiva y negativa de José Gaos en la filosofía mexicana ("La filosofía en México y de México: Filósofos y profesores de filosofía") y, en particular, el de su relación con el grupo Hiperión ("La filosofía en México y de México: Dos existencialismos"); sobre este punto, Uranga

reprocha a su maestro no haber comprendido el proyecto de la filosofía de lo mexicano (''Advertencia de Gaos''). Otro tema que se toca en estos artículos es el del carácter generacional del grupo Hiperión (''Generación y grupo'') y el de la manera en el que debía entenderse éste, en particular, tomando en cuenta las personalidades de cada uno de los integrantes del grupo (''Entre mexicanos''). Son interesantes los artículos sobre el pensamiento de otros intelectuales que en esos años reflexionaron sobre el tema de lo mexicano tales como el filósofo Leopoldo Zea (''La filosofía en México y de México: Rigor y divulgación en la filosofía'' y ''La filosofía en México y de México: La filosofía como pragmatismo''); el filósofo e historiador Edmundo O'Gorman (''La filosofía en México y de México: Desilusión y cinismo''); Rodolfo Usigli (''A propósito de Rodolfo Usigli''); el periodista José Alvarado (''Contradicciones del mexicano. Comentario a una conferencia de José Alvarado''); el escritor Juan José Arreola (''El sentimiento de rivalidad en el mexicano. Comentarios a una conferencia de Juan José Arreola'') y el historiador y periodista Arturo Arnáiz y Freg (''El siglo XIX, siglo mexicano''). Estos artículos nos permiten percatarnos de la importancia que tenía el tema de lo mexicano no sólo entre el reducido grupo de los hiperiones, sino también en otros pensadores de distintas generaciones y oficios.

La lectura de los artículos de Emilio Uranga nos ofrece una experiencia directa de la dinámica de la inteligencia del filósofo. Estos artículos son lo más cercano que tenemos a un registro de lo que fue su conversación. Son artículos que demuestran el dominio de un estilo literario que responde a un riguroso registro de pensamiento.

3.- Presente y futuro del pensamiento de Uranga.

La filosofía de lo mexicano de Uranga todavía tiene mucho que decir. Su concepción de la existencia humana como accidental puede reformularse de manera independiente de la tesis de que la existencia del mexicano se caracteriza por esa accidentalidad. La moral cínica que se desprende de esa accidentalidad también merece ser recobrada como un proyecto de vida para mexicanos y no mexicanos. Tampoco podemos echar en saco roto las agudas y reveladoras reflexiones filosóficas, históricas y psicológicas que hizo Uranga del mexicano de su tiempo. La filosofía mexicana de nuestros tiempos puede volver a ocuparse de México y de lo mexicano, nada ni nadie se lo impide. Sobre todo en estos tiempos de crisis en los que los mexicanos hemos

perdido el sentido de nuestra existencia colectiva, la filosofía tendría mucho que decirnos acerca de nuestro pasado, presente y futuro. Hoy más que nunca son indispensables una filosofía de la historia de México, una filosofía política de México, y una filosofía moral desde y para México. Si bien resultaría difícil adoptar la filosofía de lo mexicano de Uranga como guía para la acción presente, no podemos dejar de reconocer que él dejó esbozadas ideas que todavía podrían desarrollarse: su hermenéutica de la poesía mexicana, su crítica al concepto del mestizo como tercer hombre, su explicación de la relación de los mexicanos con sus vicios y defectos, su crítica del pensamiento eurocentrista, su interpretación de los vaivenes del optimismo y el pesimismo de los mexicanos, etcétera. Estoy seguro de que los lectores de este libro podrán percatarse de que la filosofía de lo mexicano de Emilio Uranga no es una antigualla vergonzante, sino un pensamiento vigoroso, que nos confronta como un espejo y nos obliga a pensar por nuestra cuenta acerca de quiénes somos en verdad y quiénes creemos que somos.

Hacia el final del siglo XX, algunos científicos sociales de formación marxista predijeron que con el fin del régimen político posrevolucionario entraríamos en una era post-mexicanista. Para dichos autores, cuando los mexicanos por fin se liberaran del régimen autoritario que los oprimía, también se liberarían de las ideas sobre lo mexicano que habían sido parte de la ideología dominadora de ese régimen, entre ellas, la filosofía de lo mexicano. Hoy sabemos que esa predicción fue errada. Llegó por fin la alternancia y el tan mentado post-mexicanismo no pasó de ser una ocurrencia que al día de hoy sólo defienden algunos despistados. Ni el pueblo repudió la mexicanidad a la salida del PRI de Los Pinos, ni lo mexicano dejó de seguir siendo objeto de estudio entre los intelectuales. Muestra fehaciente de lo anterior, son los numerosos ensayos publicados alrededor del bicentenario de la independencia, en los cuales se retomaron abiertamente las preguntas acerca de qué ha sido, qué es y qué puede ser el mexicano.

Es obvio que el mexicano del siglo XXI ya no es el mismo que el del siglo XX, que las ideas que podamos tener sobre aquél no pueden ser iguales a las que hubo sobre éste. Por lo mismo, la filosofía de lo mexicano, al estilo de Uranga, ha quedado atrás en nuestro pasado intelectual. Sin embargo, ninguna reflexión profunda sobre México y el mexicano que se haga hoy en día puede dejar de tomar en cuenta, aunque sea como antecedente, las páginas lúcidas y provocadoras que el joven Emilio Uranga escribió sobre el tema entre 1949 y 1952.

Guillermo Hurtado
Ciudad de México, 2012

ANÁLISIS DEL SER DEL MEXICANO

A Octavio Paz

Mis hermanos de todas las centurias reconocen en mí
su pausa igual, sus mismas quejas y sus propias furias.

Ramón López Velarde

Prehendiendo yo a un indio de ciertas cosas,
y en particular de que había andado arrastrando
recogiendo dineros con malas noches y peores
días, y al cabo de haber allegado tanto dinero y
con tanto trabajo hace una boda y convida a todo
el pueblo, y así reñéndole el mal que había hecho
me respondió: -Padre, no te espantes, pues
todavía estamos nepantla*-; y como entendiese lo que*
quería decir con aquel vocablo y metáfora
que quiere decir estar en medio, torné a insistir
me dijese qué medio era aquél en que estaban, me
dijo que como no estaban bien arraigados en
la fe, que no me espantase de manera que aún
estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley
ni a la otra, o por mejor decir, que creían en
Dios y que juntamente acudían a sus costumbres
antiguas y ritos del demonio, y esto quiso decir
aquél en su abominable excusa de que aún permanecían
en medio y estaban neutros.

Fray Diego Durán

I. INTRODUCCIÓN

1. Lo mexicano tema central de nuestra cultura

Un observador perspicaz de las actividades culturales de México no podrá menos que percibir un notable fenómeno: *la cultura mexicana ha hecho del mexicano mismo su tema central. Por su sujeto y por su objeto nuestra cultura es mexicana.* Urgida por necesidades imperiosas la labor estudiosa de nuestros investigadores se ha concentrado en la tarea de analizar cuál es el ser del mexicano. La atención a este tema da casi exclusivamente unidad a todas las meditaciones de nuestros especialistas. El fenómeno ha de tener su explicación, pues lamentablemente sería que sólo se le comprendiera como efecto de una moda fugaz que mañana soltará el problema de la mano para ir a otro con la misma despreocupación y superficialidad.

Al grupo "Hiperión" esta dedicación al tema del mexicano no puede menos que regocijarle. El problema de lo mexicano no podría decirse que está *próximo* a nuestras preocupaciones, sino que, para ser más justos, habríamos de añadir que nos es *constitutivo*, con él hemos ascendido y, si se hundiera, tras de su ocaso también seguiría el nuestro. Nos hemos hecho tan entrañablemente a sus sugerencias que no podemos menos de sentir, cuando se le aborda, que se nos alude personal e íntimamente. Pero más que registrar la aparición de este fenómeno hemos de preguntarnos aquí cuáles pueden ser sus motivaciones, las causas de que el tema de lo mexicano haya venido a ocupar el punto central de nuestra cultura.

Todo sucede como si nuestros investigadores se sumaran a una moda puesta en circulación por el grupo "Hiperión". Y así como hace tres años se dijo, falsamente, que el Hiperión se adhería a una moda cuando se dio a la temática del existencialismo, ahora parece que los demás se dan a la moda que ha impuesto el Hiperión. Pero así como entonces estudiar el existencialismo se demostró que no era una

moda, así también ahora, quizás, podría demostrarse que los mexicanistas no se dejan arrastrar por un asunto de actualidad, sino que sus orientaciones están motivadas por móviles más hondos.

El interés por lo mexicano viene suscitado por ese amplio movimiento de conciencia que se conoce como historicismo. Este modo de pensamiento pone de relieve las ataduras circunstanciales de todo pensamiento por más universal que se pretenda. Al historicismo debemos el haber limitado las pretensiones de una cultura a erigirse en modelo único. Toda cultura tiene sus valores propios, tan dignos de estudio y atención como aquellos de la que se presenta como modelo: la cultura europea. Al hacernos conscientes de nuestras peculiaridades el historicismo ha impulsado a las culturas no europeas a interpretar sus propias y privatísimas maneras de concebir el mundo y el hombre. *Hemos llegado a esa edad histórica y cultural en que reclamamos vivir de acuerdo con nuestro propio ser y de ahí el imperativo de sacar en limpio la morfología y dinámica de ese ser.*

Pero no hay que dejarse seducir por un análisis puramente teórico del ser del mexicano. Por más brillante que pueda ser ese análisis y por más cuidadoso que sea de exigencias metódicas que lo hagan válido, no basta. Poner en claro cuál es el modo de ser del mexicano es tan sólo una premisa –eso sí, necesaria– para operar a continuación una reforma y una conversión. Más que una limpia meditación rigurosa sobre el ser del mexicano, *lo que nos lleva a este tipo de estudios es el proyecto de operar transformaciones morales, sociales y religiosas con ese ser.* Y ello es lo que distingue la aplicación superficial a este tema de la honda y cordial; no podemos, no debemos, quedar siendo lo mismo antes y después de haber ejecutado nuestra autognosis. El tema no salvará a nadie, sino que, por el contrario, una vez que nos hayamos metido en él, se nos impone la tarea de salvar a los demás. No vayamos a convertir nuestras reflexiones sobre el mexicano en una nueva fórmula de imitación, como antes imitábamos a lo europeo, sino que comprendamos, de una vez por todas, que lo mexicano impone una tarea moral de purificación y responsabilidad que no se satisface sólo con alistarse a última hora, y con visible conveniencia, a lo que hoy goza, por el esfuerzo de los que a él se han consagrado, de justo renombre.

Otra razón que nos explica la notable corpulencia y privilegio del tema es, sin duda, que ha sido hecho suyo por la generación más joven. El tema del mexicano es un tema generacional. Y ya sabemos lo que significa –después de que Ortega y Gasset nos lo ha enseñado con toda la claridad que el asunto requiere– que un problema se con-

vierta en programa de una generación. *El mexicano de que hablamos es el mexicano de nuestra generación, el modo de ser del mexicano que vive cada día en la existencia de la nueva generación.* En verdad, lo que ha sucedido es que el vivir lo mexicano ha sido elevado por la reflexión a tema consciente de meditación. Y no de una meditación de tipo cualquiera, sino precisamente a una meditación de estilo filosófico. El mexicano se ha venido analizando casi desde el día mismo de su nacimiento histórico. Hemos sido un pueblo fundamentalmente introvertido, en el sentido de buscarnos por dentro incansablemente. La riqueza de aspectos que ha puesto de manifiesto o ha permitido atisbar esta tradición secular de auto-conocimiento, apunta, por sus tendencias mismas, a radicalizarse, y radicalizarse no significa otra cosa sino la búsqueda de una exploración de nosotros mismos a tenor de principios filosóficos. La sabiduría filosófica es, de acuerdo con su milenaria definición, conocimiento de las causas y principios últimos. El conocimiento que de sí mismo tiene el mexicano es ya tan voluminoso que permite al filósofo lanzarse a su través para buscar en lo hondo cuál es el ser, el modo de existir, que el mexicano viene gestando y patentizando en todas sus conductas cotidianas, extraordinarias, históricas, literarias, políticas, religiosas, morales, etcétera. La nueva generación ha hecho, pues, del conocimiento filosófico del mexicano su tema definitorio. Filosófico quiere decir aquí análisis radical, fundamental, decisivo, frente a reflexiones que se contentan con quedarse en los aledaños, un poco a la entrada del tema, sin forzar el paso y abrirse camino, decididamente, con el instrumental filosófico como guía. Si bien generaciones que nos han precedido se han ocupado de temas mexicanos, no pudieron elevar esa preocupación a central, ni mucho menos elaborarla con metodología filosófica.

Finalmente, conviene también citar como una razón más que nos explica el auge del tema, el trabajo en equipo. La nueva generación ha comprendido, para su bien, las limitaciones que entraña una pesquisa meramente individual. Sin despreciar el talento personal hemos llegado a la convicción de que la tarea de investigación exige el trabajo en grupo, es decir, el someterse a ciertas y flexibles orientaciones generales de perspectiva filosófica que permitan centrar los atisbos en relación con ciertas coordenadas. Un equipo aplica su atención a una vasta superficie, inagotable por un solo investigador, y puede ejecutar el análisis de ese sector desde muchos puntos de vista, atendiendo a la idiosincrasia personal de cada uno de sus miembros, en un tiempo comparativamente menor. La unidad de la investigación está asegurada, además de la que ofrece el método filosófico que

sirve de base, por un número de cuestiones bien localizadas que no pueden inventarse caprichosamente y que representan el decantado de inquietudes claves, únicas que merecen atención, por su contemporaneidad y hondura, pues nada causa más lamentable impresión que ver el trabajo de investigadores desperdigarse y prodigarse en torno a cuestiones que "a nadie quitan el sueño". Para quien se ha metido en este tema nada aparece más claro que la figura unitaria con que se va dibujando el modo de ser del mexicano. De todos los análisis que se han hecho se desprende un apreciable denominador común. *Hay un inconfundible aire de familia en todo lo que nos dicen nuestros meditadores sobre el mexicano.* El parentesco o conexión de uno u otro rasgo, destacado como central, es la pista más segura para sistematizar los hallazgos. El método comparativo permite mejor que ningún otro acercarse a ese núcleo común en que ese encuentra nuestro "carácter". *Los que no han pasado por estos extremos se imaginan que sobre el mexicano se dicen las cosas más disparatadas y contradictorias, pero el que se familiariza con el tema saca más bien la impresión contraria.* Lejos de movernos en la imprecisión y dispersión estamos ceñidos por una estructura muy constante y hasta rígida que permite variaciones secundarias, tal vez ilimitadas, pero que, en punto a notas "esenciales", apenas si ofrece ocasión a diferencias. Todo lo que se ha venido afirmando sobre el ser del mexicano converge, apunta a un mismo punto, y la tarea del filósofo encuéntrase grandemente facilitada por manejar precisamente series de observaciones y de ideas que, por decirlo así, delatan casi de inmediato su profundo parentesco. Esta convergencia ha de ser estimada como un símbolo inequívoco de objetividad. Hemos dicho antes que el interés por el tema del mexicano nos parece ser una de las consecuencias del movimiento historicista. Esta observación permite ahondar en el sentido mismo de esa preocupación por lo mexicano. Como promovido en su trasfondo por el historicismo, el análisis del ser del mexicano tiene que ser de índole histórica. No todas las investigaciones sobre el mexicano hállanse al mismo nivel. Una época se distingue de otras por la base reductriz que ha elegido para hablar de los hechos humanos. Edades hay que todo lo reducen, todo lo humano, a términos religiosos, teológicos; en esas edades es de necesidad imperiosa aclarar la situación personal o colectiva en relación a una ortodoxia o a una moral con fundamentos religiosos. Otras épocas, en cambio, son fundamentalmente psicologistas. Lo que importa entonces es definirse en función de tales o cuales complejos o traumas psíquicos y buscar la normalidad psicológica. La última palabra la

dice la psicología, y mientras no se reduce a factores psíquicos una realidad, no se cree haber tocado el fondo de la cuestión. Lo mismo pasa cuando todo lo domina la perspectiva sociológica. Suben entonces a primer plano problemas de clase, de comunidad. Se clasifican como verdaderamente decisivas, frente a las cuales todo lo demás es accesorio, actitudes burguesas y proletarias ante la vida. Lo auténticamente explicativo es entonces decir esto es burgués o esto es proletario. Pues bien, el historicismo reduce todo lo humano a factores históricos, y mientras no se toca el fondo histórico de una cuestión, parece que el tema está aún por elaborar. La historia tiene que decir, si no la última, por lo menos la penúltima palabra respecto del ser del mexicano. De ahí que la investigación de nuestro pasado intelectual haya cobrado inusitada amplitud. En la historia hemos de leer la estructura de nuestro ser, o con otro giro, el estudio de nuestra historia nos ha de enseñar lo que somos.

Difícil, empero, es decir si la historia, la ciencia histórica, tal y como se ha constituido, puede satisfacer lo que el historicismo exige. La metodología histórica está viciada de modo quizás incurable por prejuicios. Atada a la religión del documento sigue empeñada en concebir el trabajo del historiador como un hacer hablar a las cosas pasadas sin un *a priori* orientador. Y es claro que esas cosas no hablan, porque arrinconadas en un archivo con la única etiqueta común de "pasadas" no se muestran muy dóciles que digamos a recitar su lección, si previamente no se les somete a un sistemático y dominado interrogatorio.

Se dice por ahí que la historia es la ciencia del pasado. En el pasado se han acumulado toda clase de documentos, de testimonios, de hechos. Pero el pasado sólo es histórico cuando deja de ser simplemente pasado y se anima con el soplo de lo humano. *Lo verdaderamente histórico no es el pasado, sino lo que ese pasado tiene de humano*. La historia no busca el pasado, sino que busca al hombre *también* en el pasado. *El tema de la historia es el hombre.* Por eso toca en su fondo cuando se la define auténticamente, o más bien se identifica con el tema de la filosofía. El historicismo deja indecisa esta cuestión: ¿lo verdaderamente humano es histórico? Porque no puede responder sino volviendo la frase: lo verdaderamente histórico es lo humano. Así concebida es como la historia dice, si no la última, por lo menos la penúltima palabra sobre el ser del mexicano. La penúltima, porque la cuestión que aquí se abre camino es justamente la de inquirir si el hombre es histórico por hallarse en la historia o no más bien es la historia lo que es por brotar del hombre.

El ser del hombre es de tal índole que exige la historia, que da la condición de posibilidad a la historia. *La historia es, en su fondo, un modo de ser humano y, por tanto, encuentra su expresión definitiva en términos de ser, en términos ontológicos.* El lenguaje del ser es la última de las bases reductrices, la que desciende más en el orden de las referencias al fundamento. Todo lo que antes dijimos sobre la teología, la psicología, la sociología y la historia habría que repetirlo en relación con la ontología. En sus orígenes, y ello es lo que le da su condición de originaria, la filosofía comprendió que hablar en términos de ser es hablar en la lengua de las cosas mismas; que están tramadas o formadas de ser. *Las cosas están hechas de ser y mientras no se hable de ellas en los términos mismos de su "materia" el habla resbala y se queda en apariencias.*

El análisis ontológico es, pues, de índole muy peculiar. Sus categorías, o conceptos más generales, son designaciones las más amplias posibles de clases, tipos o modos de ser. Sólo cuando se habla ateniéndose a estas categorías el análisis es propio. Si no se hace en estos términos, todo toma el aspecto de metáfora y de imagen. Los conceptos ontológicos, por ejemplo, los de sustancia y accidente, no son nociones que se puedan reducir, como muchos piensan, a términos de otra esfera no propiamente ontológica. Así se ha dicho que, cuando Aristóteles habla de ontología "en verdad", está hablando de biología, porque las nociones que pretende manejar, como limpiamente ontológicas no son sino conceptos acarreados del dominio de los seres vivos, único en que su aplicación es adecuada. *Lo cierto es que cualquiera que sea el campo a partir del cual se sacan o acuñan los conceptos ontológicos, lo que importa es su dimensión de ser y no la base en que han surgido.* La abstracción de estas categorías casi no permite manejarlas en puridad y por ello nos remitimos, un poco por fatiga y otro mucho por el esfuerzo que nos requiere la abstracción, hacia aquellos sectores en que se han bebido, pero no hay que perder de vista que hemos descendido y que lo que importa es quedarse exclusivamente con su dirección hacia lo ontológico.

Si proponemos un análisis del ser del mexicano es claro que mientras no hablemos de ese ser en términos de ser todo se queda en camino. La ontología del mexicano requiere afinar el repertorio conceptual ontológico, poner en claro sus categorías, pues sin este trabajo previo de fijación y formulación de los instrumentos filosóficos se corre el peligro de chapotear en vaguedades y estar bautizando con el título de análisis del ser del mexicano una investigación que, indudablemente,

es análisis de ese ser, pero no ontológico, ya que habla con conceptos e ideas no definidos ontológicamente.

Aunque tampoco hay que dejarse sorprender excesivamente por las condiciones que impone una terminología ontológica rigurosamente acuñada. *Hay análisis que aparentemente no son ontológicos, pero que si se les mira con mayor cuidado, se exhiben casi de inmediato como ''traducciones'' directas de vivencias, ''corazonadas'' ontológicas.* Es el caso de la poesía. En el poeta el ser habla con su propio lenguaje. La poesía no traduce a términos ajenos al ser, el ser de sus vivencias, sino que lo pasa al lector casi en puridad. Por ello es que la ontología del mexicano ha de prestar una atención que nunca será suficiente, a las obras de nuestros poetas. Más que en los historiadores, psicólogos y sociólogos en la poesía ha hablado el ser del mexicano.

De aquí que las contribuciones de los poetas –como la de Octavio Paz en su *Laberinto de la Soledad*– al análisis del ser del mexicano sean de un inapreciable valor. El poeta vive en familiaridad estrechísima con el ser, lo tiene, por decirlo así, a la mano. Es claro que no se puede dar una fórmula que nos enseñe con regularidad matemática de qué manera el filósofo ha de traducir, lo que el poeta le dice, a términos propiamente ontológicos. Es labor de instinto y de pensamiento –componentes, dicho sea de paso, que nos permiten ahorrarnos el confuso concepto de intuición–, de flexibilidad y de rigor. En todo caso, es lo cierto que poeta y filósofo, lo mismo que también filósofo e historiador, viven comunicándose y fecundándose cuando se trata de elaborar un análisis ontológico del ser del mexicano. Sin tales ''contaminaciones'' o ''préstamos de sentido'' no creemos haya posibilidad de dar un paso en esta temática.

II. FILOSOFÍA

–Ser tan sin fundamento, y tan sin ser en todo.
Fray Diego Durán

2. El accidente y el mexicano

En un ensayo anterior, dedicado a la Ontología del Mexicano, *hemos intentado definir cierta insuficiencia constitucional de nuestra manera de ser,* a la vez que hemos discutido un proyecto, estudiado ejemplarmente por el Doctor Samuel Ramos, de levantar tal insuficiencia por la elección del llamado "complejo de inferioridad". Vamos a resumir, de modo rápido, la línea de pensamiento que ahí tejimos y enlazar con ella la serie de ideas que tenemos el propósito de comunicar.

1. La insuficiencia de una "realidad" es equivalente a inconsistencia o carencia de fundamento. La insuficiencia, ontológicamente, determina al accidente frente a la sustancia. *Todos los modos de ser que se levantan sobre el accidente participan de una fundamentación como carencia*, están asentados en una base inconsistente y quebradiza. El accidente es un *minus* de ser, un ser rebajado o "quebrantado" por su mezcla con la nada; hay en él una constitución de claro-oscuro en que comunican el ser y la nada. Como inestable combinación, el accidente remite constantemente a sus extremos, sus aumentos constitutivos se llaman y rechazan a la vez. El ser pone la nada y la nada pone el ser, lo que quiere decir que, en el accidente, hay ese *Werden*, tránsito y movimiento, que Hegel elevaba a condición de "verdadera" realidad, en tanto que los extremos, en cuanto tales, y en su aislamiento, son "abstractos e ideales". Lo concreto es la transferencia misma, el alargamiento del ser que lo hace nada, y la distensión de la nada que la troca en ser. Conviene advertir, sin embargo, que para Hegel ese tránsito no es un "accidente", noción que su sistema desconoce. En cambio, la sustancia es plenitud o llenazón de ser, ente sin paros o fisuras, para decirlo gráficamente. La sustancia no implica cambio alguno, su estabilidad la pone fuera del alcance de toda transformación, reposa en sí, indiferente a toda movilidad, alteración o descomposición. La sustancia es suficiente y no insuficiente. Tradicionalmente se ha dotado a la sustancia, con muy buen ojo, de mayor "rango" entitativo, mientras que al accidente se le ha visto como degradación o rebajamiento, como ente de "clase baja". No se ha llegado, empero, a ponerlo por debajo de la nada, ya que, para decirlo con Aristó-

teles, si el accidente es nada frente a la sustancia, es algo en relación con la nada; es una nada relativa o sea un no-ser cuando mira a la sustancia y un ser cuando vuelve su vista hacia la nada.

2. Que el ser del hombre sea, ontológicamente, accidental, es la afirmación más importante que hemos hecho en nuestro ensayo. *La insuficiencia del mexicano es la insuficiencia de su ser como accidente y sólo esto.* Todo otro sentido que se quiera dar a la palabra insuficiencia cae fuera de nuestra ontología. Si la crítica sigue empeñada en interpretar nuestra afirmación de la insuficiencia del ser del mexicano como "debilidad", "impotencia", "derrotismo", "desesperanza", sigue también por ello empeñada en criticar lo que nunca hemos afirmado, y se manifiesta así desviada, mal intencionada o incapaz.

Cuando decimos que el ser del mexicano es accidental, pretendemos tomar tal aserto con entero rigor, lo que significa que pretendemos poner en claro los problemas entrañados en la caracterización del *ser como accidente*.

Casi toda, si no es que toda la tradición filosófica de Occidente, ha visto en el ser una significación o sentido sustanciales. Ser es ser sustancial, como ser genuino hay que citar a la sustancia, puesto que el accidente es una "sombra" de ser, un "quasi-ser". Es cierto que la tradición escolástica habla del "ser" como un "trascendental", con lo que significa que está por "encima" de la sustancia y del accidente. Pero el "Ser" propiamente, pese a lo dicho, es tomado por esta tradición como el "Ente Supremo", más que sustancial, suprasustancial, pero por eminencia, con lo cual se viene a decir que, para obtenerlo, prolongamos hasta su límite la noción misma de sustancia; la haceidad, es así, "sustancialidad sustante", quinta esencia de sustancia.* El hombre, a su vez, figura como "criatura", pero "sustancial" también, como su Creador. Por todos lados vemos, pues, afirmarse la radical tendencia sustancializante de la tradición filosófica occidental. El hombre es en esta línea de acontecer histórico "ser para la sustancia", ser que tiene que hacerse sustancial. En dirección justamente inversa definimos al ser del mexicano. Como "ser para el accidente" es éste su ser *un tener que ser accidente.* Por nuestro encaje histórico en la tradición occidental nos resulta "comprensible" de suyo que el hombre "tenga" que sustancializarse, pero de primer intento no atinamos a comprender, aunque es lo que preontológicamente nos es más inmediato, qué signifique la afirmación de que el hombre "tenga" que accidentali-

* No se le ocurrió a la tradición hablar del ser como accidental por eminencia.

zarse. Para ayudar a la comprensión conviene recordar que el ser del hombre se le conciba como accidental o como "sustancial",[1] no es una propiedad o atributo que se "posea" o se "tenga" *ya*, de que se puede disponer como de una realidad inalterable y fija, sino que el ser del hombre tiene que hacerse o aparece como una "tarea". Esta condición del ser del hombre la expresa Heidegger con mucho rigor y precisión en esta fórmula: "La 'esencia' de este ente (del hombre) consiste en su tener-que-ser." (*S. u. Z.,* p. 42.) El ser del hombre no es un ser dado (*gegeben),* sino propuesto (*aufgegeben).*[I] Mi ser es un tener que ser mi ser. Si se dice a continuación que el ser del hombre es sustancia, entonces hay que entenderlo como si afirmáramos que tenemos que sustancializarnos. Lo mismo si decimos que el ser del hombre es un accidente queremos decir que tiene que accidentalizarse, que no es un accidente "dado", sino "propuesto" como tarea a realizar o con la indicación: "debe de realizarse". *Realizarse como accidente significa mantenerse como accidente, en el horizonte de posibilidad del accidente mismo.* Lo inauténtico sería en este caso pretender salir de la condición de accidentalidad y sustancializarse, tentación a que se orilla casi por necesidad el mexicano cuando no "soporta ya más" su originaria constitución. La "suficiencia" a que aspiramos no puede ser una "sustancialidad", sino una suficiencia brotada de la misma insuficiencia, único tránsito legítimo y propiamente moral, como más tarde explicaremos. Por ahora basta con explicar que el ser como accidente entraña la posibilidad "esencial" de accidentalizarse, posibilidad que también podría esclarecerse como un traer todas las conductas del hombre a un radical horizonte de accidentalidad. Al hablar del ser del hombre, Heidegger lo define como *Sein zum Tode*. Esta célebre fórmula ha ocasionado una multitud de traducciones inadecuadas. Ser para la muerte aproxima quizás más que otras a la verdad de lo que con ello quiere decir Heidegger. Pero más precisa que ésta sería la que dijera: *Ser que tiene que morir.* El ser del hombre es perecedero, mortal, está avocado a la muerte, al acabamiento. Ese ser se asume como "obligación", "deber", "imperativo" ontológicos de morir o acabar. Lo mismo sucede con el *ser para el accidente*. Se

[1] La tradición occidental une dos sentidos del hombre. Por el primero lo concibe como sustancia y, por tanto, como realidad acabada; por el segundo, como libre y autónomo "hacerse", y, en consecuencia, como realidad "abierta".

[I] Aunque Uranga hace uso aquí del término *aufgegeben* (abandonado, resignado, dejado), el uso que le atribuye remite de manera más natural a las significaciones de la palabra alemana *aufgeben* (hacer, proponer, cursar). (Los asteriscos y notas en números arábigos pertenencen al texto original. Las notas en números romanos son de Guillermo Hurtado).

trata en este caso de un ser que tiene que accidentalizarse, que ponerse en la situación de un radical "no saber a qué atenerse", inseguridad, imprevisión. Todos los "existenciarios" o "caracteres" del ser del hombre están colocados bajo la formalidad inevitable de ser accidentales. A continuación veremos algunas de las consecuencias que resultan de este radical planteamiento ontológico.

3. Se ha objetado a nuestra ontología que, al afirmar que el ser del mexicano es accidental, hemos definido con ello la condición humana general de que participa el mexicano. En "verdad" el hombre es accidental y no el mexicano. Se trataría, pues, no de una ontología del mexicano, sino de una ontología del "hombre en general". La constitución accidental del hombre habría sido leída por nosotros en el mexicano, pero no peculiarizaría lo mexicano, sino lo humano. A estas objeciones solemos responder que *no estamos muy seguros de la existencia del hombre en general, y, en segundo lugar, que lo que se hace pasar por hombre en general, humanidad europea generalizada, no nos parece definirse precisamente por su accidentalidad, sino justamente por una jactanciosa sustancialidad.* Problema diferente y de auténtica dificultad es más bien el que se aplica a deslindar lo humano de lo ontológico, y no el mexicano del "hombre en general".

Desde que Heidegger publicó su *Sein und Zeit* en 1927, se ha venido discutiendo la naturaleza de lo que ahí se llama "ontología fundamental", sin llegar, empero, a radical claridad. Heidegger se propone en su ensayo replantear la pregunta ontológica decisiva, ¿qué es el ser?, en nuevas bases. Un análisis de la pregunta acabada de formular lo lleva a la exigencia, descuidada por la tradición, de precisar rigurosamente el ente que ha de responder a la pregunta. Orillando ya a confusiones, se responde que sólo el *hombre* puede plantear, y eventualmente contestar, a esa pregunta. Pero, en verdad, Heidegger no responde que el hombre es el ente elegido para preguntar y contestar la cuestión ontológica, y la raíz de muchas interpretaciones falsas del autor de *Ser y Tiempo* hállase aquí, sino que *en el hombre hay una estructura peculiarísima de ser, el Dasein,* que es justamente desde donde hay que plantear y responder la pregunta ontológica. No es, pues, el hombre el sujeto interrogado en la ontología fundamental, sino el *Dasein en el hombre*. Si se insiste en que el *Dasein* sólo puede ser humano, o que sólo en el hombre es dable hallar una estructura como la del *Dasein*, se incurre en una imperdonable inversión de los términos, porque justamente los intentos de Heidegger se encaminan a definir la ontología como *anterior* a la antropología o al humanismo

y no, como generalmente se interpreta, a subsumir a la ontología en una antropología filosófica. El humanismo reposa en la ontología fundamental y no al revés.

Es claro que tan importante resulta preguntarse ¿qué es el ser?, como preguntarse ¿qué es el hombre?, pero inevitables exigencias metódicas nos obligan a plantear primero la pregunta ontológica y después la antropológica. Sólo cuando nos hemos apropiado de la fórmula ontológica del *Dasein* es legítimo volver al hombre e inquirir por su "esencia"; si lo queremos hacer antes, nos veríamos privados del indispensable hilo conductor de la investigación y todos nuestros esfuerzos se hundirían sin remedio en la imprecisión o amontonamiento inorgánico de materiales, datos, teorías, opiniones, etcétera. Tal ha sido el destino de la "antropología filosófica" propugnada hace ya más de un cuarto de siglo por Max Scheler. A pesar de sus brillantes promesas apenas nos ha hecho avanzar algo en el conocimiento del hombre. La eficacia, en cambio, de las "antropologías existencialistas" se debe a su fundamentación ontológica.

4. La ontología del mexicano debe preceder, pues, metódicamente, a toda investigación sobre el *hombre* mexicano, su *vida* o su *alma*. Cuando hablamos del mexicano como hombre queremos significar con ello una interpretación del mexicano como hombre a partir de su ser. Más radical que hablar del mexicano como hombre es hablar del mexicano como ser, "habla" de que precisamente se ocupa la ontología. No deja, sin embargo, de sonar a paradoja la fórmula ontológica del *mexicano como ser que no es hombre.* Para muchos esta fórmula viene a significar tanto como esto: el mexicano es infrahumano. "La ontología del mexicano no nos trata como hombres". "Se define al mexicano como criatura que no participa de lo humano". Y por este tenor otras frases más que se acuñan por las "ineptitudes de la inepta cultura". El ser del mexicano no quiere decir un estado del mexicano en que *todavía* no sería hombre, una especie de primer momento puramente ontológico, interpretado, por agravamiento de la imbecilidad, como "época" o "tiempo" histórico en que se viviría en feliz estado de inocencia ontológica. El mexicano como ser y el mexicano como hombre son interpretaciones *contemporáneas,* surgen de vez, pero la investigación las distingue sin aislarlas abstractamente y convertirlas en realidades autosubsistentes cada una por su lado. Ello no quiere decir que sus relaciones no planteen ningún problema, sino que entrañan uno muy peculiar y de inmensa importancia.

En un ensayo especialmente dedicado a este tema[2] hemos adelantado algunas ideas sobre estas relaciones. Nos parece que el mexicano como ser, o en su aspecto ontológico, funge o funciona como generador de un sentido de lo humano que se comunica a todo aquello que tenga pretensiones de hacerse pasar como humano. No se trata de construir lo mexicano, lo que nos peculiariza, como humano, sino a la inversa, de construir lo humano como mexicano. Lo mexicano es el punto de referencia de lo humano, se calibra como humano lo que se asemeja a lo mexicano y se despoja de esa característica a lo desemejante y ajeno al ser del mexicano. En terminología ontológica: *toda interpretación del hombre como criatura sustancial nos parece inhumana.* En los orígenes de nuestra historia hubimos de sufrir justamente una desvalorización por no asemejarnos al "hombre" europeo. Con el mismo sesgo de espíritu hoy devolvemos esa calificación y desconocemos como "humana" toda esa construcción del europeo que finca en la sustancialidad a la "dignidad" humana.

5. Si el hombre es constitucionalmente accidental, entonces resulta comprensible por qué el mexicano ha de ser descrito como auténticamente humano cuando vive en proximidad estrechísima con el accidente. Lo que equivale a sostener que es auténtico porque se vive como originariamente ontológico, o en vecindad de su ser mismo. Todo alejamiento del ser como accidente implica cierto intento de sustancialización y toda vecindad con el ser como accidente cierto intento de accidentalizarse. Difícil resulta, empero, definir cómo hemos de entender la "proximidad" al accidente. Parece haber una escala de aproximación y de correlativo alejamiento. Ya en la tradición los accidentes se colocaban en una serie por su posición respecto de la sustancia. La relación *como accidente*[3] era el más alejado de la sustancia, era el "accidente de los accidentes", el accidente más próximo a la nada y más alejado de la sustancia. Esta lejanía no se interpreta como "espacial" y, sin embargo, difícilmente entendemos lo que significan todos estos términos sin la referencia al espacio. Ahora que convendría recordar en este punto que la existencia goza de una "espacialidad" *sui generis* que no es el orden de las posiciones y emplazamientos, sino de los lugares y sitios de la preocupación cotidiana. Vivimos inmersos en un espacio trazado en cuanto a la distribución, "colocación", de

[2] Ver pp. 111-123.

[3] Distinguir entre relación como accidente y relación como afección trascendental del ser. Ver Santo Tomás, *De Venitate*.

sus lugares, por nuestra preocupación o cura de útiles y personas. Lo cercano es lo que tiene presente nuestra preocupación, no lo más inmediato geométricamente hablando. La existencia, dice Heidegger, ''desaleja'', destruye distancias, acerca. El punto de referencia absoluta es no mi propio cuerpo, sino mi ''aquí'', respecto del cual se distribuyen de acuerdo con las ocupaciones, ''allá'', los lugares y las cosas. Pero la existencia como ''desalejadora'' no puede llegar al límite de anular toda distancia, de concentrarlo todo en un ''aquí'' sin correlativo ''allá'' del cual puede estar, a lo más, *mínimamente* distanciado. Cercanía, pues, al accidente significa, según esto, tenerlo presente en la preocupación. El mexicano presta continuamente oído a la voz de su ser, bajo la forma de ese sentimiento tan cotidiano en nuestra vida que es la ''pena'' y de cuyo análisis nos hemos ocupado en otro lugar. La ''pena'' es la voz de la conciencia en el mexicano, voz que a su vez hay que interpretar como surgida del ser mismo que nos constituye. Éste emerge y se cruza en el campo de la experiencia cotidiana. En el mexicano hay una sensación casi nunca dominada de agobio del ser. Nuestra vida ofrece el claro ejemplo de no poder con la existencia, de no ''comprenderla'', para decirlo con el conocido término heideggeriano. La vida se hace difícil, y más que regocijo o sensación de poder está presidida por un vago y oscuro padecer. No es, desde luego, una de nuestras características la ligereza o desenvoltura en el vivir. Estamos situados en las antípodas de una concepción ''deportiva'' y ''festival'' del hombre y del mundo. Esta vida que pesa y que se ''arrastra'' no es, empero, un peso que nunca se puede desvanecer, como acontece en la melancolía extremada, sino que se halla injertada en el horizonte de un accidente en que, de súbito, puede disolverlo la muerte. Inclusive podría sostenerse que la muerte es buscada como una ''liberación''. El afán de ''saturar de azar'' la vida es, quizás, la manifestación más patente de una libertad para el accidente. La búsqueda irritable y convulsa del accidente que saque de la insoportable monotonía de una rutina, la espera desesperada del milagro o de la lotería hablan elocuentemente de esa voluntad de accidentalización en que vemos acuñada nuestra particularidad ontológica. Si, pues, el accidente forma el ser de todo hombre –caso de que intentemos contravenir la enseñanzas de la tradición de Occidente–, el mexicano, al accidentalizarse, se aproxima a la condición originaria de nuestra propia y auténtica constitución, aunque a la vez se aleja de una manera de existir en que ya se ha adquirido una especie de facilidad en el vivir. La ''desconfianza'' con que el mexicano lo aborda todo, y la desgana con que también todo lo matiza, son

exhibiciones de su cercanía al accidente, así como la "confianza" y la "generosidad" de otros estilos de existir son símbolos de su dominio del accidente y de cierta seguridad que se han dado por haber entrado en el camino de la sustancialización.

6. Hemos evitado hasta aquí, intencionadamente, embrollar nuestras afirmaciones con reflexiones metódicas. En primer lugar, debían abrirse paso, sin cortapisas, las tesis que hemos de sustentar, y sólo después volver la cara hacia el serio problema de su legitimidad metódica. Pero ahora hemos de alterar nuestra línea de conducta y dar su lugar a esclarecimientos de tipo metodológico. Para los que nos hayan leído con atención, fácil les será deslindar dos campos de meditación tajantemente delimitados. Nuestro propósito central era hacernos con una definición del ser del mexicano. La hemos encontrado en la noción ontológica de accidente. Pero todavía no conocemos nada del accidente. Al introducir tal noción hemos hecho un tácito llamado a la experiencia preontológica que nutre el uso de tal noción. Sabemos lo que es el accidente, aunque no podamos concretar en fórmulas ese nuestro "saber". Cuando afirmamos: el ser del mexicano es accidental, aunque vaga y oscuramente, se abre para nuestra meditación un horizonte de sentido. Por otro lado, al hablar del accidente, hemos echado mano de una confrontación de esta noción ontológica tradicional con la noción, ya no tradicional, sino "ayer" apenas nacida, de existencia. Hemos explicado el accidente por la idea de existencia y, a su vez, la existencia con la idea de accidente. Se nos impone, pues, la tarea inmediata de explicitar la noción de accidente entrañada en la experiencia preontológica de tal idea y justificar la asimilación o aproximación de accidente y existencia. Una vez aclarada la noción de accidente y mostrado su parentesco con la de existencia, hemos de volver nuevamente al tema del mexicano para "repetir" a la luz de la idea de accidente-existencia las conductas, o modos de ser, que hemos puesto de manifiesto como característicos del mexicano.

7. El pensamiento filosófico tradicional (entiendo el de Aristóteles comentado por Santo Tomás) no conoce la noción de *existencia* ilustrada en el siglo XIX por Sôren Kierkegaard. Se ha llamado la atención, principalmente por Heidegger, sobre el hecho de que aquello que significa la tradición con su concepto de "existencia" *(esse)* nada tiene de común con la Existencia *(Existenz-Dasein)* de que nos hablan los "existencialistas" (Heidegger, Sartre, Jaspers). Se trataría de una

noción "equívoca", como la de León, que alude, significando equívocamente, a una ciudad y a un animal.

Problema diferente es el de preguntar cómo entendería la noción de existencia la filosofía tradicional misma, qué lugar le asignaría en su acervo categorial. La indicación negativa o prohibitiva antes aducida sólo nos impediría, en caso de ser legítima, colocar esa noción en el lugar ocupado por la de *existentia*. Pero ¿es el único lugar en que no colocándose quédase irremediablemente sin lugar? No nos parece así. Nos asiste la convicción de que su colocación en aquel acervo es hacedera. Pero tenemos que buscar otro sitio en que emplazarla y este sitio existe: se localiza en aquella región de la meditación tradicional en que se discuten nociones como las de accidente, mal y privación. Entiéndase, pues, el propósito de nuestros afanes. Vamos a mostrar cómo, en la elucidación del accidente, del mal y de la privación, tal y como entiende nuestra tradición estas nociones, hay un asidero o soporte en que prender la idea de existencia tal y como entiende este concepto el existencialismo. No se trata sólo de identificar la existencia y la privación, el mal y el accidente, sino de estudiar sus cambios recíprocos de significación, sus préstamos de sentido, y ello en tal forma, que la noción de existencia se aclare y enriquezca al confrontarla con la de privación, mal y accidente, y recíprocamente, estas nociones se aclaren y virtualicen al ponerlas en relación con la de existencia.

Si explicar es identificar, como nos enseñó hace ya su buen tiempo Emile Meyerson, entonces nuestra confrontación, por más que avise expresamente de que no busca una identificación, la encuentra, por así decirlo, a su pesar. La aclaración de los conceptos opera, en ciertos límites, la identidad de los mismos, por la vía de la explicación. En otras palabras: si explica aquellos conceptos, los identifica, quiera que no. Pero también diversifica, pues como juiciosamente observa Hegel en su *Lógica,* si bien las proposiciones emanadas del entendimiento formulan inevitablemente, como idénticos, el sujeto y el predicado de los juicios que pronuncian, no menos tácitamente, pues no está en su poder hacerlo explícitamente –ya que, de hacerlo, parecería que se están refiriendo a otra cosa distinta de la que antes mentaban, cuando que sólo repiten lo mismo–, formulan también inevitablemente como diversos el sujeto y el predicado de sus juicios. Que no veamos esa diversidad, como sí vemos su identidad, se debe a "defectos" de nuestro medio de expresión, y no hay que cargarlos, si hemos de ser justos, a la cuenta del pensamiento mismo, que en su elemento puro, no contrecho por la formulación, tiene ante sí, de vez, la identidad y la diversidad.

Pero hemos dicho que se trata no sólo de identificar y de diversificar, sino de otra cosa que sugerimos con palabras tales como "aclaración", "enriquecimiento". Heidegger utiliza en su *Ser y Tiempo* una divisa metódica, surgida de la fenomenología, que llama "desformalización". Cuando se define a la fenomenología como "ciencia descriptiva de las esencias en actitud fenomenológica", muchos traducen la fórmula simplemente, en honor de la brevedad y por causa de ciertos prejuicios, como ciencia de las "esencias", de los conceptos vacíos y formales. Las "esencias", empero, que describe la fenomenología no se quedan montadas en la región del puro formalismo, sino que se las proyecta hacia regiones "materiales" en que se trata de precisar sus variantes regionales, sus *transformaciones*, por el proceso que han sufrido de "desformalización". Heidegger lo muestra a propósito de la noción de *fin.* Una "definición" formal de fin no basta para los propósitos de la descripción fenomenológica, sino que hay que "matizar" el concepto de fin, asignándolo a determinadas regiones de entes, como las cosas inanimadas –la luna llena es el fin del cuarto creciente–, la vida –el fruto es el fin de la planta–, lo humano –la última pincelada que da fin a una obra de arte–, y lo existenciario –la muerte es el fin del "ser-ahí" –, para precisar su sentido, cada vez peculiar de esa noción de fin, previamente tenida en su estructura formal y generalísima. La "aplicación" a una región material determinada "aclara" el concepto, lo "enriquece", pero a la vez lo "transforma". Esto en un doble sentido. Transforma primero a la noción formal en material, la concretiza; pero transforma también a la realidad a que se aplica, pues permite entreabrir nuevas dimensiones ónticas de su propia estructura que "antes" de confrontarla con esa noción estaba fijada o acotada, por referencia a otros horizontes que no eran los que ha despejado la nueva noción que le aplicamos.

En un principio, pues –entiéndase: cuando empezamos la investigación–, las nociones de existencia y accidente son meramente formales, vacías en sí, aisladas, no sabiendo nada una de la otra. Pero en su "comunicación", al ponerse en contacto, se altera su estructura. En la "comunicación" se enfrentan ya materializadas o concretizadas, y en tal estado es como se opera el intercambio de sentido de que antes hablábamos. Entonces pensamos el accidente en el horizonte de la existencia –le abrimos nuevas dimensiones en su estructura ontológica hasta entonces no develadas, e inclusive que no se barruntaba podría albergar en la forma de virtualidades–, y pensamos a la existencia en el horizonte del accidente. En este proceso de confrontación nos encontraremos al final con el "problema"

de la existencia como accidente. Con el problema, insistimos, no con la solución, de que hablar aquí carecería quizás de todo sentido.

8. La noción de accidente, como toda noción ontológica, ofrece al análisis una rica y estructurada complejidad de momentos constitutivos. Heidegger ha llamado la atención, en repetidas ocasiones, sobre el injustificado prejuicio, que mueve toda investigación y notación terminológica cuando se trata de definir realidades ontológicas. Nos creemos autorizados a detener una investigación cuando se nos queda entre las manos, como caracterización de un modo de ser, una fórmula simple, sencilla, y antes de conseguir esta última simplicidad, desconfiamos de toda complejidad como no auténtica y definitiva. Sin embargo, el ser no soporta la reducción de su meollo a un elemento simple y rudimentario. El ser del hombre se formula en una expresión complicada y membrada. Recordemos la definición que da Heidegger de la "cura" (*Sorge*) como ser de la existencia (*Dasein*): "pre-serse-ya en (el mundo)-para (el 'mundo')" [*Sich-vorweg-sein-im-schon-sein-im… -als Sein-bei…*]. Así como no es simple el ser de la existencia, tampoco, y no por una correspondencia casual, es simple la definición del accidente. Si pretendemos adueñarnos de lo que esta noción significa, hay que proceder con cautela y lentitud, deteniéndose, morosamente, en cada una de las sucesivas significaciones que el análisis nos vaya ofreciendo. Aunque también hay que evitar desmembrar la noción y disolverla en una miríada de aspectos sin conexión patente. Unidad de una diversidad, como cualquier concepto, es el de accidente de una concentración de múltiples momentos que, a su vez, ha de ser atendida para no perder nada de la riqueza expansiva que en sí entraña noción tan peregrina.

9. Para orientarnos en lo que va a seguir adelantaremos una caracterización generalísima del accidente como ser, o modo de ser accidental, que nos servirá para desbrozar el camino.

1) La nota "esencial" del accidente como ser exprésase en esa notación que le contrapone al ser propiamente dicho. El accidente no es ser, sino ser-en. El ser, sin su compañía preposicional, es el ser auténtico, el ser por excelencia. Toda modulación, declinación, de esa realidad recta y precisa que es el ser, ha de ser explicada, y, sobre todo, no reducida con violencia al ser simplemente, sino conservada en su originariedad. El ser del accidente no es "propiamente" ser, o simplemente "ser", sino que encuentra

formulación en la expresión compleja de ser-en, juntando estas dos voces es como hemos de concebir esta noción de accidente. Pero lo que da al accidente su peculiaridad es haber modulado el simple ser a tenor de las exigencias de la preposición *en* y de las exigencias de otra cualquiera.

2) El accidente es fragilidad: oscilación entre el ser y la nada. Esto significa que su "encaje" en el ser, su adhesión al ser expresada bajo la modalidad de ser-en, no está salvaguardado por un derecho inalienable, sino que cualquiera que sea la forma de su inherencia, ésta siempre es revocable. El accidente está amenazado constantemente por el desalojamiento. Implantado en el ser puede siempre ser arrancado de su "ahí", exterminado. El asidero que se le preste, la agarradera a que se atiene puede ser removida. Ha nacido para ser-en y a la vez no-ser-en.
3) El accidente pende, depende o se tiene en otra cosa. No se basta a sí mismo. Su entraña alude a una realidad que lo "sustenta" o "sostiene" y sin cuyo apoyo se hundiría en la nada. Lo otro a que tiende o apunta el accidente es la sustancia. El accidente no posee su ser, lo usufructúa, pero no lo tiene. Su ser es un "préstamo gracioso". La dependencia del accidente es la más radical que pueda imaginarse, pues es de ser. La sustancia le "da" su ser.
4) Negativamente concebido es el accidente una privación, una carencia, una penuria, una falta o defecto de subsistencia, un ser insuficiente. "Ser tan sin fundamento, y tan sin ser en todo". Es, por decirlo así, una huída, un escurrirse, un deslizarse más allá del ser. El accidente mienta un defecto de ser. Más que un con-sistir, un ex-sistir, un de-sistir. Al confrontar la noción de sustancia con la de accidente se comprueba en ésta una "decompresión", aflojamiento del ser. El ser en el accidente se ha distendido, desatonado. La malla tensa del ser se ha "espaciado" y esa distención es el accidente.
5) Lo que define al accidente por su palabra misma es la idea de advenir o sobrevenir el azar. El accidente es lo que de repente aparece, lo que no es esperado. El accidente es un ser sobre-viniente, no simplemente añadido, sino la añadidura misma, y no la cosa añadida. El accidente es el "sujeto" del verbo advenir, la pura acción de estar de más, de estar fuera. A ello hay que juntar la idea de lo que está bro-

tando y viniendo sobre sí mismo en puridad. Puro éxtasis, puro brotar constantemente en sí mismo hacia sí mismo.

6) El ser accidental dice una esencial adhesión a otra cosa. El accidente se absorbe o embebe en la sustancia. Está referido a su término de encaje como a su radical soporte. Vive de adherir o de pegarse. Su alteración es impregnación o imprimación. Está metido o lanzado como a un término en que "viscosamente" se prende.
7) Finalmente, el accidente es relación al ser. Está tendido hacia el ser, arrancado hacia el ser, proyectado hacia él. Su "consistencia" se agota en esta relación al ser. Es pura alusión, intencionalidad, índice o vector del ser. En la sustancia no hay propiamente relación al ser, sino que su cercanía o vecindad a ese ser ha sido extremada hasta venirse a convertir en identidad o fusión. Pero el accidente dice relación al ser y no confusión o identidad.

10. Hemos, pues, de reunir las siete características o modalidades del accidente para comprender en plenitud esta noción. Reunirlas y a la vez comprender sus matices diferenciadores para que aparezca ante nosotros la riqueza impresionante de esta idea de accidente.

El accidente como ser, o el modo de ser accidental, es:
In-esse. (Ser-en).
In-esse-*non-in-esse*. (Ser-en-no-ser-en).
Entis. (Del ente).
Ab-esse. (De-ser).
Super-esse. (Sobre-ser).
Ad-*esse.* (Ser-cabe).
Ad-esse. (Ser-hacia).

El accidente como adherencia (ad-*esse*) dice referencia a la sustancia, no simplemente relación (*ad-esse*), está pegado, adherido o en vecindad a la sustancia (cabe). Está junto, impregnado en la sustancia (reparar en la significación de las preposiciones alemanas *bei* y *zu),*[II] en proximidad a la sustancia. La noción más formalizada de referencia es la de relación, pero la noción de accidente conjuga las dos significaciones. Expresándole con términos "especializantes" se puede decir que el accidente está en vecindad o cercanía a la sustancia, que

[II] *Bei* (cerca de, junto a, junto con), *zu* (para).

está junto o cabe la sustancia, adosado a la sustancia. Todos estos modos de ser encuentran expresión, por desgracia no hecha explícita, en la fórmula del accidente como *ad-esse*, y que, para claridad, hemos de distinguir subrayando el *ad* cada vez que ocurra en la significación de *cabe*, como impregnación, y no de relación. Al decir que está imprimido, embebido, absorbido o "chupado" (imagen del secante que "chupa" la tinta), por la sustancia aludimos a la significación que da Heidegger al *Besorgen* y *Fürsorge* como "curarse de" y "procurar por" y al proyecto de "viscosidad" en Sartre. Pero a la vez que el accidente por una de sus dimensiones está imprimido en la sustancia por otra de ellas encuéntrase originariamente distante, alejado, desasido. Tal condición de su ser halla su expresión en el *ab-esse*. La accidentalidad es lo lejano, o distante, el estar en otra parte, siempre en otra parte (*ailleurs*), ser de lejanías, como dice Heidegger de la existencia. El accidente lo entendemos siempre como lo que viene, no sabemos precisamente de donde, como lo impreciso y ajeno, como lo extraño (*L'Étranger*). El accidente está lanzado siempre, o se lanza siempre, desde o hacia un más allá, y nunca se agota en la cosa presente, sino más bien se constituye en el horizonte y halo que rodea a las cosas, en lo desafocado de su presencia. Extremando dentro de esta dirección el accidente es por excelencia lo que está de sobra, lo que está de más, lo excedente (*super-esse*). Por otra de sus dimensiones, el accidente es lo frágil y quebradizo, lo que con igual originalidad es en el ser y no es en él. De ahí su esencial vulnerabilidad o afectabilidad, el "encontrarse" en el sentido heideggeriano, pero, a la vez, el no saber a qué atenerse, el no ad-herir en definitiva, el titubear, la zozobra. En su adherir o inherir la existencia es empeño en la sustancia, curarse de ella, atenderla, trabajarla, manejarla.

11. El accidente, definido de acuerdo con estas notas, ha de servirnos para explicar o dar razón del ser del mexicano. Las conductas que nuestros autores han puesto de relieve como peculiarmente mexicanas, y cuyo repertorio todavía no es completo –ni fuerza es esperar a completarlo para ejecutar el análisis ontológico–, permiten ver a su través el ser accidental que les presta las "condiciones de su posibilidad". Sólo cuando colocamos el ser del mexicano en el horizonte del accidente podemos afirmar que lo hemos emplazado en su visión adecuada. Antes de alcanzar esta perspectiva nuestro extravío era casi total, pues apenas si por "corazonada" dábamos con la veta o región del horizonte apropiado. Ahora estamos ya en la justa vertiente en que pueden hablar las "cosas mismas". Del fenómeno originario de la

accidentalidad del mexicano nos adueñaremos mostrando que todas las estructuras fundamentales puestas de relieve hasta hoy (complejo de inferioridad, resentimiento, hipocresía, cinismo, zozobra, etcétera.) deben concebirse como accidentales "en el fondo", en su base. Con otras palabras: los comportamientos o conductas del mexicano son "modos" de accidentalización de su originaria accidentalidad. Cuando decimos que el origen ontológico del mexicano se encuentra en el accidente, no hay que pensar que para obtener al mexicano en su concreción, de "carne y hueso", habría que añadir todavía algo a ese accidente. Lo concreto es lo accidental mismo. Así, cuando en nuestro *Ensayo de una ontología del mexicano* preguntamos por la manera de "surgir" a partir de la "insuficiencia" que es, como hemos visto, una de las "modalizaciones" primordiales del accidente la"inferioridad", no nos ha preocupado primariamente plantear el problema de la historia o evolución del "complejo de inferioridad" y de las finalidades a que se cree satisfacer con esta "elección". Lo que preguntamos al indagar la *génesis ontológica* de la inferioridad es sólo esto: ¿cuáles son las condiciones, residentes en la constitución del ser accidental del mexicano, ontológicamente necesarias, de la posibilidad de que el mexicano pueda existir en el modo de la inferioridad? Una vez, pues, que hemos dejado en franquía el ser accidental del mexicano, se nos impone como tarea la de *repetir* el análisis de aquellas conductas a que hemos aludido desde el punto de vista de lo accidental.

3. Sentido radical de la investigación sobre lo mexicano

No todos entienden en qué sentido hay que interpretar este interés, tan manifiesto, por el mexicano, sobre todo viniendo de los filósofos, en que, por definición, debería más bien barruntarse una preocupación exclusiva por lo universal y no por nacional, cualquiera que éste sea. En realidad, la dificultad se resuelve pensando que si los filósofos se preocupan por lo mexicano, ello no quiere decir, en modo alguno, que pretendan quedarse ahí de modo definitivo. No se trata de tallar, mediante la reflexión, un refugio insuperable, de perfilar una esencia de rígidos contornos que con ella podamos defendernos de cualquier confusión e intrusión. Lo mexicano ha de ser concebido, más bien, como una encrucijada o entrecruzamiento de múltiples caminos y la labor del filósofo reside en filiar esos caminos, en levantar pormenorizadamente la carta de su trayectoria, y señalar hacia qué rumbos

conducen. Cuando se hable de buscar el ser del mexicano, en verdad se quiere con ello conquistar un sistema de vasos comunicantes, una confluencia o nudo ontológico, una avenida que nos ponga en segura relación con grandes corrientes de lo humano y no construir una represa dentro de la cual secuestrar una minúscula porción de humanidad peculiarizada para nuestro uso exclusivo, agresivamente purificada y defendida de la intromisión de algún elemento extraño. Si el nacionalismo define para confinar, la tendencia de los actuales estudios del mexicano es más bien un anti-nacionalismo, ya que se afanan por poner en claro cómo es que nuestro ser representa una plaza abierta sobre la cual puede levantarse la figura de lo humano sin discriminaciones, con el impulso generoso de que lo humano realmente general y lo particular pueda encontrar en aquel tipo de ser accidental su constante más legítima. La definición sustancialista del hombre, por más elásticamente que se la desfigure, excluye muchos modos humanos de ser. Dentro de esa definición no caemos, pero al hacernos otra no queremos incurrir en el error de encerrar, sino de abrir un común denominador más comprensivo.

Esta tendencia anti-nacionalista no tiene nada de nuevo en su dimensión radical. Se trata, en verdad, de poner nuevamente al desnudo lo humano y limpiarlo de las sedimentaciones que la historia consagra, por de pronto, como eternas y permanentes. Nuestra historia habla del hombre, a quien quiera escucharla, con lenguaje suficientemente claro y lo que nos ha guiado es el empeño de que esa voz no se ahogue a nombre de nada, ni siquiera a pretexto de esa tonalidad privatísima y cercana en que muchos pretenden encerrar nuestro modo de ser. El 'color local' encubre peligrosamente 'nuestro color humano' y todo lo que se haga para impedirlo será bien venido. La tarea de revelar aquella región primordial del ser a partir de la cual el hombre ha de ser definido, coincide con la tarea de devolvernos a nosotros mismos hacia la fuente originaria de nuestra historia. En esa empresa de la purificación propia como coincidente con la purificación de lo humano, reside la fuerza de la filosofía de nuestro momento. Si sólo se nos impusiera la obligación de retornar a nuestro origen sin ese compás trazado paralelamente de volver con ello al origen del hombre mismo, la filosofía tendría poco papel que jugar. La pesquisa de una autenticidad nos pone sobre el camino seguro de asir a la vez el horizonte de veracidad dentro del cual el hombre atinará a ser reconquistado sin deformaciones. De ahí el típico perfil moral de nuestra responsabilidad, su nervio de universalidad. La búsqueda, aparentemente pretenciosa, de una repetición mediante

la cual podamos enseñar al hombre el camino por donde escapar a enajenaciones de todo género. La cuestión realmente decisiva de nuestra ontología podría plantearse en estos términos: ¿es capaz el carácter del mexicano de permitir lanzar a su través una mirada que aprese lo raigambremente ontológico del hombre?

Muchas veces me he preguntado si mis críticos, tan agresivamente abundantes, han presentido *siquiera* el sentido genuino de *mi ontología del mexicano*. He temido que una formulación, alusiva y no directa, haya sido la causante de tantas incomprensiones. Me siento, pues, autorizado a precisar de una manera tajante los problemas frente a los cuales urge tomar posición y cortar de raíz toda esa serie de "objeciones" empecinadas en vagabundear por los aledaños, cuando no en las afueras, y hasta en las *extrañas*. Me asiste la convicción de que nuestro carácter goza de una especial peculiaridad óntica, de una excepcionalidad, como diría Heidegger. Más tenue, más clarificada que otra corteza, es nuestro modo de ser un excelente medio de transparencia, para atisbar desde él la constitución occidental del hombre. A esto se reduce mi pretensión. Sé de oídas que cualquier otro carácter permite la misma operación, pero a la mano tengo el mío y absurdo sería recurrir a lo ajeno, limpiar los lentes del vecino para que viera mejor. A los que se sienten doctos en ojos extraños les doy mi enhorabuena. Que hagan la faena con aparatos griegos, germanos o franceses. Lo que importa es que, al final del sondeo, coincidamos o nos separemos. Una restauración, con todas las de la ley, del sentido sustancialista del ser humano, me parecería interesante de conocer. Creo haber visto claro cuando digo que ese ser es accidental y no sustancial.

Planteado en otros términos. Nuestro carácter, aquella estructura de ser que la historia nos ha facultado para plasmar, ha sido "ejecutado", desde una hondura de auscultación ontológica que no debemos desdeñar. Se nos ha puesto constantemente en trance de postrimerías, en una peligrosa comunicación con situaciones límites y de esta permanente confrontación o diálogo con los puntos neurálgicos y radicales de lo humano ha surgido un *modo de ser* que permite leer a su través aquella originaria capa de ser que todo lo ha informado, que todo lo embebe como su símbolo más característico. Ese ser desde el cual hemos organizado lo humano autoriza a poner en cuestión otras maneras de enfocar lo humano que nos hemos dejado "imponer" y que con orgullosa "suficiencia" se ha adelantado y ofrecido como más "radicalmente" humanas que las nuestras. Pero ha llegado el momento de la crisis, el instante de la incomodidad, en que hemos sentido que el

estilo a que nos hemos ajustado no es, ni con mucho, apropiado y auténtico, y el ademán violento con que hemos procurado desprendérnoslo nos ha hecho comprender que, al despegarnos de lo espurio, también despojamos al hombre de un enmascaramiento. La historia reciente de nuestra autognosis frasea con insobornable acento el imperativo de desenmascararse, de refutar radicalmente en nosotros al "gesticulador". Pero el hombre que por debajo nutre aún las escorias no es ya exclusivamente el mexicano devuelto a su veracidad, sino más promisoriamente el hombre, el hombre simplemente.

Es claro que el humanismo mexicano está saturado de esencias explosivas, que en cuanto se desnuda lo que nosotros entendemos por humanidad muchos retroceden espantados y no quieren reconocerse en la pintura. Pero lo auténtico no tiene ningún derecho a coincidir con lo reconfortante, con lo fácil, con cualquier modalidad ñoña o pequeñoburguesa de *happy end.* Es más bien su contrapartida. De ahí que se nos haya tachado frecuentemente de pesimistas. El imperativo de purificación es a menudo un imperativo de aceptación de destino trágico. El mexicano lo sabe y su historia lo ilustra elocuentemente.

Esa base ontológica, ese modo de ser nuestro, es el que hay que ilustrar por todos los recodos como prometedor entrecruzamiento en que los caminos de lo humano alzan su vuelo y diversifican su trayectoria. En una palabra: nuestro ser no es una esencia privatísima que nos cercena de lo humano restante y nos dota de una condición insustituible, sino, por el contrario, es una "esencia" común que nos une y acerca a lo humano y que nos faculta para recordarlo en sus dimensiones cardinales, desprendiéndolo o limpiándolo de algunas funestas enajenaciones en que nos perdemos y en que ya puestos llegamos hasta desconocer como humanas muchas maneras de ser. El mexicano aspira, al vivir con su modo de ser, a representar una entonación humana más claramente auténtica que la de muchos humanismos, pero ello no quiere decir que no comunique con el afán de los hombres, sino justamente a la inversa, que los puede entender de una manera más generosa, hacerles más justicia, reconocer más prístinamente la voz de sus reivindicaciones y de sus rebeldías.

La filosofía es una rigurosa y dócil atención al llamado del origen o del fundamento. Esa perplejidad, esa inquietante fascinación que ejerce lo mexicano, no debe ser disuelta en alguna modalidad inocente de curiosidad o de extravagancia. El malestar, la incomodidad, ante una realidad humana, es el signo más claro de una solicitación de lo originario, de una pendiente que lleva hacia lo fontanal. Lo mexicano atrae, requiere, plantea el enigma de una extraña turbación de la

necesidad de poner en claro el sentido de su fascinación. El viajero procurará explicarla a su leal saber y entender. Los ingleses en especial se han quebrado la cabeza pretendiendo de una buena vez despejar la incógnita de esa obsesión. Pero el filósofo encuéntrase en la obligación de radicalizar ese atractivo, de enlazarlo con sus interrogantes ontológicas más fundamentales. La inquietud no es de índole psicológica, de cariz "mental" o "subjetivo". Toda interpretación en este sentido se quedará irremediablemente en el umbral. El ser atisba desde lo hondo y su peculiarísima fascinación es la única que puede hacer cabal justicia a ese inquietante enigma que plantea el mexicano. No es que nuestra filosofía se haya hecho mexicana, sino, por el contrario, es lo mexicano lo que ha "cuajado" decididamente en una dimensión filosófica.

Desde mis ojos insomnes
mi muerte me está acechando,
me acecha, sí, me enamora
con su ojo lánguido.
¡Anda putilla del rubor helado,
anda, vámonos al diablo!
(Muerte sin fin, José Gorostiza).

4. El mexicano y el humanismo

Sin que sea necesaria la intervención de una teoría sobre el significado del modo de ser del mexicano, éste se interpreta espontáneamente como representante muy peculiarizado de un estilo humano de vivir. Preontológicamente o preconceptualmente, el mexicano se explicita a sí mismo y a su mundo *como* humanos, lo que quiere decir que ve en su vida una *imagen* del hombre. A primera vista parece una trivialidad indigna de consideración la enunciación expresa de que el mexicano se concibe *como* hombre. Y, sin embargo, en esta expresión tan comprensible de suyo se alberga una afirmación cuya justificación requirió en una época de nuestra historia de sesudas teorías y elaboraciones conceptuales de tipo teológico predominantemente cuya significación estamos todavía muy lejos de calibrar con adecuado criterio. Nos referimos a aquella célebre disputa suscitada en el siglo XVI sobre la "humanidad" del indio, sobre su más bien aparente y patente "bestialidad" que no "humanidad", para decirlo con palabras de uno de nuestros más prestigiados y profundos historiadores. Por

caminos que aun ignoramos el mexicano se afirma a lo largo de su azarosa historia como "hombre", inclusive cuando caricaturiza esta su dimensión humanista y la degrada en "machismo". El ser mexicano no acota, pues, si se le rastrea hasta sus entrañas una nacionalidad peculiar, sino una manera humana de ser. De cierta manera sus forcejeos libertarios, como la Reforma y la Revolución, son trasuntos de una lucha por lo humano en que se haya empeñado el mexicano, vivida con tal *originariedad* que de esta raíz brotan las otras maneras de ser como retoños legítimos y no como tumores a extirpar.

Pero con igual *originariedad* el mexicano se niega a lo humano y se enclaustra, con indelebles votos de ferocidad, en su *nacionalidad* y alardea de ella en manifestaciones de afirmación que rebasan los límites de lo prudente para desbordarse en lo grotesco, brutal, grosero y hasta sanguinario. Con igual espontaneidad el mexicano se afirma *como* mexicano y *como* hombre, pero la nacionalidad endurece y calcariza la primera interpretación al convertirla en oficial, creando un complicado sistema de excepciones y privilegios que, si bien justificados en ciertos renglones, en los más desentonan. El mexicano se acoge a su nacionalismo licenciando su entrañable humanismo. Las dos interpretaciones son incompatibles, conflicto de tintes trágicos que ha coloreado con su tornasolada luz todas nuestras gestas desde la Independencia hasta la Revolución. En el mexicano, tal y como nos lo ofrece la historia, hay una fácil mezcla de humanismo y de nacionalismo. Nos abrimos con pareja originariedad a lo humano y a lo mexicano y en la comprensión de esta condición bilateral reside el fundamento de muchas de nuestras actitudes. Por motivaciones históricas de fácil recuento, el mexicano ha buscado en la nacionalidad un refugio, un abrigo que lo ponga a salvo de la voracidad apropiativa de los extraños. La idea de una *patria* rica ha sido enlazada a la de un conjunto de legítimos propietarios de ella. México, para los mexicanos, es el lema de una reivindicación nacionalista. No se concibe a la patria como una hechura en que han de participar de modo preeminente los mexicanos, sino como un *haber* o una realidad de la que se puede inmediatamente disponer y usufructuar, sin esfuerzo, sin trabajo, con sólo alargar la mano para recoger el fruto, bien protegido su trayecto apropiatorio de la intervención de manos extranjeras. El *hacer* la patria se enturbia por la torva persuasión de *tener* una nacionalidad. Los nacionalistas se imaginan a México como a un conjunto de bienes elaborados de que se puede sin esfuerzo gozar y se preocupan por salvaguardar tal satisfacción de intrusos que también sin empeñarse podrían echarse a la bolsa nuestra riqueza. Este concepto

mercantilista no ha desaparecido de la mentalidad popular y oficial, e inclusive ha sido reforzado de modo patológico por la Revolución. La salvación por el haber, por la hacienda, es una salvación falaz que conduce tarde o temprano a la desesperación. Es, además, una solución antimoral o no ética a los problemas de la conducta humana, que cifra su dignidad en el hacer y no en el tener, única manera de representarse la moral humana.

Pero lo más grave en el nacionalismo no es su idea de la patria como un haber, que ya es grave y peligroso, sino la separación o secesión que opera en el mexicano, cortándolo de lo humano y constituyéndolo en una realidad particular que excluye toda participación en lo que hacen los demás por considerar que no afecta su suerte, lejana, a lo próximo e inmediato. Pero es degradante ser nacionalista cuando se puede ser hombre. Para nuestros propósitos nos basta haber señalado, en el mexicano, esta interpretación de su propio ser, como mexicano, en el nacionalismo, subrayando que no es la única, ni mucho menos la más espontánea, pese a apariencias en contrario.

Cuando el mexicano despliega su vida en completo olvido de su nacionalidad, es su vida misma una forma de ser en que se toca originariamente la fuente de que brota todo humanismo. Los "sentimientos" de abandono, gratuidad, fragilidad, oscilación, pena, entre otros, que son familiares al mexicano como el tramado o "materia" de su propio ser, ofrecen la única base en que asentar al humanismo. En su punto más extremo y radical, el mexicano se concibe como "accidental y zozobrante", lo que quiere decir que se abre sin defensa a la condición humana en su estrato más profundo. Se tiende, en general, a huir de estos "penosos" sentimientos y a buscar, de cualquier manera que esto sea posible, por la fe, la ciencia, la cultura o la historia, un asidero para el hombre, un punto en que se sienta seguro y "sustancial". Pero el mexicano no huye, con presta ligereza, de estas "categorías" o "existenciarios" del ser del hombre, sino que se queda ahí y los frecuenta, los tiene presentes, no en el innocuo sentido de representaciones teóricas, sino como contenido de su vida cotidiana y extraordinaria, los tiene ahí, los palpa cada día, cada noche, a todas horas. Esta peculiar "valentía" o "lucidez" para abrirse a lo que tiene la suerte humana de "desdichada" y "abandonada" es el modelo originario para abrirse a lo humano, la esfera más soterrada en que se ha preparado o gestado un sentido que comunicar, por compasión, simpatía o afinidad, con los otros, con todo aquello que pretenda hacerse pasar como humano. El mexicano comprende lo humano ajeno por transposición del sentido de su propia vida. La compasión de que

hace uso tan frecuente en todas las manifestaciones de su conducta –el mexicano se compadece de los animales, y hasta de las plantas, y no se le cae de la boca el llamar "pobre" a cuanto ser humano se cruza o aparece en el campo de su experiencia–, es la expresión visible de esa continua operación por la cual se está transfiriendo el sentido de la propia vida a lo ajeno. Esta complicada operación exige que se tenga del término, a partir del cual se ejecuta la trasmisión, una vivencia no obscurecida por ocultamientos, que la propia vida que figura como centro absoluto de referencia desde donde emana el sentido sea efectivamente familiar, que la llevemos con nosotros como nosotros mismos, pues en el momento en que se obture la comunicación con lo originario se paraliza toda compasión. Y a la inversa. Cuando el mexicano ve que le quieren hacer pasar como humano algo que no se le asemeja, que no se acopla con su significación originaria de lo humano, lo despoja de inmediato de toda pretensión de humanidad y lo trata como cosa y no como "humano". De la misma manera que es compasivo, es también indiferente y brutal, desconsiderado, pasa a lo largo de lo "evidentemente" humano con desatención glacial. Mientras no tenga lo pretendidamente Humano una semejanza patente con lo mexicano, el compadecer no se opera, no se le ve ni siquiera como humano.

Nuestra vida es una familiaridad con lo humano, porque los caracteres con que describimos al hombre convienen también para describir al mexicano. No tenemos que correr el registro de lo mexicano a lo humano, sino que hay una originaria configuración en "pareja" de lo mexicano y lo humano. Lo mismo hemos visto que acontece entre la vida y la muerte para el mexicano. Decíamos entonces que la muerte es, para el mexicano, símbolo de su propia vida, porque las determinaciones con que acotábamos a la vida son también las que nos permitían definir a la muerte. La Vida y la Muerte se configuran en "pareja". Van juntas, pero no nada más esto, sino que se llaman mutuamente. Una invoca a la otra, y viceversa. Edmundo Husserl ha sido el primero de nuestros filósofos que ha llamado la atención sobre las peculiaridades de una asociación por "parejas", de un "emparejamiento" (*Verkoppeln*).[III] Esta manera singular de ir juntas una y otra cosa da origen a curiosos fenómenos. Cuando dos contenidos, como la vida y la muerte, o lo mexicano y lo humano, aparecen como formando pareja, ello quiere decir que son, a la vez, "semejantes" y "distintos". Hay un airecillo de familia, de parecido, entre la vida y

[III] *Verkuppeln* (aparejar, parear, enganchar).

la muerte, pero al mismo tiempo se nos imponen distinciones entre una y otra. La semejanza no es tan extremada que podamos hablar de igualdad, pero la distinción no es tan tajante que podamos decir que hay diferencia. La pareja se mantiene en los límites de la semejanza y la distinción. Por ser tal permite el surgimiento de una "transmisión" o "transferencia" de caracteres de una a otra de las realidades configuradas en "pareja". Hay un préstamo recíproco de sentido. Se explica un término por el otro y éste, a su vez, por el primero. Hay una incesante circulación del sentido, un vaivén, un recibir y devolver, un interminable ir y venir de las significaciones de un cabo al otro por el que surge el sentido unitario de la pareja, que es de la pareja y no de uno de sus miembros exclusivamente. Aprehendemos uno de los términos conforme, en conformidad, con el sentido del otro, en la medida en que no se creen diferencias que anulen la transposición, ni una igualdad que también aniquila la transferencia del sentido.

En nuestro caso funcionan lo mexicano y lo humano como formando una pareja. Lo humano se entiende a partir de lo mexicano. Recibe su sentido primario de su semejanza con lo mexicano. Si no asiste esta semejanza a la base de las relaciones entre nosotros y los demás no podrá gestarse ningún humanismo. Pero la semejanza va también doblada por la conciencia de una distinción. Si el mexicano es compasivo, manifestando con ello que siente la universal semejanza con todos los hombres, presiente también que su suerte no es totalmente compartible, que hay un núcleo en que la comunicación es imposible. Extranjeros de mucha sensibilidad nos han hecho observar que frente al mexicano se padece un curioso sentimiento. La apertura a todo lo humano, el mezclarse y revolverse sin temor y sin escrúpulo parecen crear entre el mexicano y los demás hombres una comunicación ilimitada en que la igualdad luce como ideal supremo. Pero, a pesar de esta innegable comunicabilidad, hay un límite infranqueable. Si el mexicano se asimila a los extranjeros, el extranjero, a su vez, no puede hacerse mexicano en plenitud. Queda un resto que no se franquea, que no se abre. La hospitalidad no impide que haya una especie de reducto insalvable. La creación de esta diferencia mata la configuración en pareja de lo mexicano y lo humano. Si se destaca por parte del mismo mexicano, lleva casi de inmediato al nacionalismo. Si no se destaca y no es visto por el mismo mexicano, no deja, sin embargo, de ser patente para los demás. ¿En qué reside esta barrera? El mexicano no podrá decirlo nunca. En su humanismo la desconoce y la desconoce con legitimidad, porque al concebirlo como asentado en la formación de un "emparejamiento" tiene que ignorarla *a priori*.

Más bien, pues, que un sentimiento de igualdad frente a los demás hay en nosotros un sentido de "emparejamiento" y en el nacionalista de "diferencia". No todo humanismo se construye a partir de esta peculiar estructura que hemos puesto de relieve. Generalmente se cree que el humanismo supone la afirmación de la igualdad y que, sin ella, no hay posibilidad de humanismo. Pero esto no pasa de ser un prejuicio. Lo mismo se piensa relativamente a la vida y la muerte que la "diferencia" entre los dos fenómenos es la premisa indispensable de toda teoría sobre la vida y la muerte. Pero hemos visto que no es así. El mexicano las "empareja" extremando su semejanza hasta una "igualdad". Lo mismo acontece con el humanismo. Lo humano le es familiar al mexicano porque va acompañándolo en su vida como el otro polo con que establece una comunicación de sentido, un recíproco préstamo de servicios y favores, una transferencia de significado que le permite explicar su propia vida como humana y, a la vez, lo humano como mexicano. Las consecuencias de este mecanismo no son para ser discutidas aquí.

III. HISTORIA

5. Insuficiencia e inferioridad

Nos parece que se podrían señalar tres importantes aportaciones de los mexicanos a la filosofía de este medio siglo. En primer lugar, coadyuvar a la liquidación del positivismo y de las pretensiones de la ciencia natural a erigirse en agencia rectora de la vida con exclusión del arte, de la religión y la filosofía. Segundo, la elaboración de una visión estética y sensual del hombre y del mundo en que el mexicano se encuentra de manera más auténtica que no en un credo cientificista, y tercero, aportación que considero la más importante de todas, determinar la esencia del mexicano, o sea su peculiar estilo de vida, su radical proyecto de existir que sólo a él le pertenece y que lo distingue del español, del norteamericano y del europeo.[4]

El pensamiento mexicano inicia el siglo rechazando rotundamente el positivismo, la idea de que el hombre es un objeto natural que las ciencias pueden agotar con sus métodos, o sea postergando como ridícula una pretendida "concepción racional y exacta del Universo y de la Vida". La vida del hombre no tiene nada de exacto y mucho menos la del mexicano. Tal fue, esencialmente, la obra de Antonio Caso. A continuación, José Vasconcelos sustituye la visión positivista del hombre por una posición esteticista en que la sensibilidad y la pasión definen al hombre, y en que se pide un reconocimiento explícito de los factores emotivos como esenciales. Corresponde esta fase del pensamiento filosófico con la gran época muralista de la pintura mexicana de Clemente Orozco y Diego Rivera. Diríamos, figuradamente, que es la filosofía plástica de Vasconcelos el logro más decisivo en esta dirección. Finalmente, aparece la tercera aportación. El mexicano no satisface ya su deseo de conocerse a sí mismo viéndose expresado sólo en la pintura, sino que quiere apresar su propia esencia en la malla de la reflexión pura, ya no figuradamente en el arte, sino conceptualmente, en el discurso filosófico. Inician las reflexiones de Samuel Ramos esta dirección que prosiguen, de modo excelente, literatos como Rodolfo Usigli y Agustín Yáñez, e historiadores y filósofos como Leopoldo Zea. Esta dirección de pensamiento se expande actualmente por todos los rumbos de la cultura fertilizando teorías y puntos de vista de filólogos, críticos de la literatura, historiadores, poetas, novelistas, pintores, etcétera. La domina el afán de caracterizar la esencia del mexicano

[4] Distinguir con cuidado esta tendencia de la que nosotros propugnamos.

a lo largo de su historia y de su vida cotidiana y extraordinaria. Una filosofía mexicana es así la aportación más importante de medio siglo de reflexión y meditación de nuestros estudiosos.

La doctrina más adecuada, para enfocar la realidad mexicana, nos parece, por ende, que es la filosofía que los mexicanos mismos han formado en este medio siglo de su historia. Una filosofía surgida del estudio y atención a la realidad mexicana, que ha brotado del decidido encararse a los problemas del hombre mexicano, filosofía que tiene como máximos representantes a los ya citados Caso, Vasconcelos, Ramos y Zea. Doctrinas que se aparten de esta línea corren el peligro de desadaptarse, de evadirse de la historia misma de México y de suscitar problemas artificiales que tienen su justificación en otros ambientes, pero no en el nuestro. Una filosofía que reniegue de la búsqueda de lo mexicano como su tema cardinal no pasará de ser, entre nosotros, y en el mejor de los casos, elegante flor de invernadero académico.[5]

Estas opiniones sobre el sentido general de la filosofía en México durante la primera mitad de nuestro siglo han recibido, recientemente, una notable corroboración por parte de una serie de filósofos mexicanos que han respondido a una encuesta sobre los resultados de la tarea filosófica de medio siglo. Participaron en el interrogatorio José Vasconcelos, Samuel Ramos, Eduardo García Máynez, José Sánchez-Villaseñor, Leopoldo Zea, Agustín Yáñez y Francisco Larroyo. Analizaremos brevemente algunas de sus opiniones para destacar las correspondencias con lo que antes exponíamos sobre el tema.

Agustín Yáñez concreta en una fórmula de inapreciable exactitud el sentido general de lo que nos parece ser la tendencia dominante de la filosofía actual en México: "Lo más importante en el campo de la filosofía es haber enfocado la solución de los problemas eternos del saber en el campo de la realidad mexicana, y haber subrayado entre aquellos problemas los más directamente relacionados con el hombre. Creo que esto no podría haberse realizado si en el principio del siglo el empeño filosófico de México no hubiese superado las limitaciones de la filosofía positivista". "Yo, desde luego, he sostenido que una reflexión de tipo especial a través de la producción literaria entregaría el conocimiento profundo de la realidad nacional".

Una antropología filosófica del hombre mexicano es indudable que sólo puede surgir si se rechazan las pretensiones del positivis-

[5] Ver la encuesta de la Revista *Hoy,* promovida por Rosa Castro, en torno a la pregunta: ¿Ha producido México en cincuenta años su propia filosofía? Julio I, 1950, N° 697.

mo y de la ciencia natural a decir la última palabra sobre el hombre. La crítica al positivismo abre el camino hacia el "nuevo humanismo". Quienes siguen empeñados en ver en la ciencia el sentido final de lo humano, pocos deseos sienten de enterarse de lo que sobre el hombre puede decirnos la literatura y la filosofía. Cuando enseñorean la cultura de una generación físicos y biólogos, la empresa humanista padece inevitable declinación. El Ateneo ejecutó en México el golpe maestro de liberarnos de las ataduras de un cientismo sin horizontes humanos. Su lección nunca puede ser olvidada.

Es claro que nuestra filosofía no puede renunciar a plantear los grandes problemas universales de la filosofía, pero lo que ha aprendido en este medio siglo es a determinar el suelo u horizonte a partir de donde tales problemas han de ser planteados. En la indeterminación de su generalidad no pueden ser ni siquiera comprendidos. Todo problema planteado exige que se señale el sujeto concreto que lo plantea y que puede responderlo. El mexicano es, en este caso, la fuente de donde ha de brotar, la respuesta y la solución de aquellos problemas. Pero entre los problemas de índole filosófica aquellos que tocan de manera más directa al hombre son justamente los atendidos por nuestra meditación. Tal, por ejemplo, el debatido tema de la responsabilidad del mexicano.

La última de las apreciaciones de Yáñez requeriría comentario más dilatado. Por lo pronto, no todos entienden que, a través de la literatura, pueda obtenerse un conocimiento mucho más adecuado que a través de la psicología, por ejemplo. Pero es un hecho que la llamada psicología nos da, por lo pronto, generalidades que no pueden satisfacer mientras que la literatura plantea problemas concretos y peculiares del mexicano y sólo del mexicano. Personalmente creemos que la dualidad, estrictamente literaria, de "pelados" y "decentes", puesta de relieve por Yáñez con ocasión de un estudio sobre "El Pensador Mexicano", es de una increíble fecundidad para el análisis de nuestro propio ser. El estudio de la literatura permite forjar un repertorio de conceptos para describir el ser del mexicano que goza de la inestimable ventaja de convenir inmediatamente con el objeto mismo que se describe y que no interpone entre este objeto y sus conceptos correspondientes la distancia inevitable que acarrea toda generalización no surgida del terreno concreto. "Pelados" y "decentes" son categorías más inmediatas que las de "resentimiento" y "complejo de inferioridad" para acotar el ser del mexicano, de ahí su gran valor y, en general el valor inherente a toda investigación que se haga tomando como hilo conductor la "experiencia literaria". Personalmente

hemos sostenido que la poesía de López Velarde, poesía ontológica por excelencia, presta inmejorable asidero para un "Ensayo de Ontología del Mexicano". El concepto central de esta obra poética, la "zozobra", abre el camino o el horizonte en que puede leerse el ser del mexicano de modo genuino.[6]

En estas ideas abunda Leopoldo Zea en su respuesta a la encuesta antes aludida. "La preocupación por esta realidad concreta (la del mexicano) nos dice, que no tiene por qué ser inferior a cualquier otra realidad, ha dado lugar a estudios (en que se pone de relieve) un modo de ser propio de México y del mexicano. Este modo de ser del mexicano que nuestros filósofos han ido captando, va expresándose en una serie de comportamientos que, por su misma originalidad, hacen patentes formas de comportamiento del hombre en general, que hasta ayer no habían sido captadas por filósofos de otros países. Los estudios que se han venido realizando sobre la historia de nuestras ideas, y sobre el ser de ese ente concreto llamado el mexicano, representan una importante aportación en el campo de la filosofía en general".

Leopoldo Zea es consciente en alto grado del sentido genuino de las investigaciones sobre la "ontología del mexicano". Pero lo que peculiariza su posición en este punto es su insistencia en que una ontología del mexicano no renuncia a plantear los problemas de una ontología general, sino que los domina y controla a partir de un ente concreto, en este caso el mexicano. En el modo de ser del mexicano se expresan, como ve muy bien Zea, los modos de ser del hombre en general, pero *la originariedad de las experiencias vividas por el mexicano permite replantear desde su base el sentido general del humanismo.* En otras palabras: *No conviene partir de una definición del hombre en general, para iluminar con esta idea el hombre "particular" que es el mexicano, sino a la inversa, y por paradójico que ello parezca, hay más bien que partir del ser del mexicano para iluminar desde ahí lo que se ha de llamar hombre en general o la esencia del hombre.* La idea del hombre en general no puede ser el hilo conductor de una ontología del mexicano, porque en esa idea del hombre en general que serviría de criterio para la ontología se han depositado "prejuicios" y "presupuestos" que no tienen nada de general, sino que han resultado de una mala "generalización" de puntos de vista sobre el hombre europeo. Cuando se habla del hombre en general, en verdad se mienta al hombre europeo,

[6] Ver nuestro "Ensayo de una ontología del mexicano", en *Cuadernos Americanos,* marzo-abril de 1949, N°2, pp. 135-148. En especial, p. 145.

que le resulta como saldo de su historia que no hay más idea general del hombre que su propio ser europeo. Contra este arraigado prejuicio se pronuncia la ontología del mexicano que busca la exégesis de su propio ser para, desde ahí, avanzar "hacia un nuevo humanismo". A la ontología sigue, y no precede, preguntar por la "esencia del hombre". *El "humanismo" es la segunda tarea de la "ontología".* El europeo no se plantea la cuestión de su propio ser porque identifica, sin más, lo humano y lo europeo. No se justifica ante lo humano porque para él su ser europeo da la medida de lo humano. Nosotros, en cambio, tenemos que justificarnos. Se nos niega, como dato histórico que consta y se registra, inclusive la humanidad, el ser hombres, y, a partir de esta situación de origen, tenemos que levantar nuestra reflexión. Sólo en los últimos años de reflexión la filosofía europea, la filosofía existencialista de Heidegger y de Sartre se ha percatado del prejuicio ingente que la dominaba y se ha encarado al problema de ejecutar primero su propia ontología para avanzar desde ahí a una nueva definición del hombre. "Nunca habíamos visto a Francia… era tan natural ser francés, era el medio más simple, el más económico de sentirse universal. No había nada que explicar: a los otros, a los alemanes, a los ingleses, a los belgas era a quienes tocaba explicar por qué desdichada suerte o por qué pecado no eran hombres. Ahora Francia se ha puesto boca abajo, y por vez primera la vemos, vemos una enorme máquina estropeada y nos da que pensar: eso era. Eso: un accidente en medio del campo, un accidente de la historia. Todavía somos franceses, pero no lo encontramos ya tan natural. Ha bastado un accidente para hacernos comprender que éramos accidentales".[7] El europeo, como nosotros, tiene que justificarse ante lo humano. Estamos en la situación originaria de la que ha de brotar por modo auténtico el sentido del hombre. De la ontología del mexicano se sacará el humanismo mexicano, y a partir de ahí el sentido del hombre en general y del ser en general. "La universalidad del concepto de Ser no se opone a la 'especialidad' de la investigación, es decir, al avanzar hacia (ese concepto universal de Ser) por el camino de una interpretación especial de un ente determinado, la existencia humana, en que debe conquistarse el horizonte para la comprensión y posible interpretación del ser".[8]

Finalmente, el Dr. Samuel Ramos ve también en una filosofía que se haga desde nuestra peculiar circunstancia el sentido de la filosofía

[7] Jean Paul Sartre, *La Mort dans l'âme,* 77° ed., p. 46.

[8] Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* sexta ed., p. 39.

mexicana actual. "Es obvio que tenemos que aprender y asimilar las otras filosofías; pero cuando estemos en aptitud de pensar por nosotros mismos, ese pensamiento estará determinado, a querer o no, por nuestra posición dentro de un ambiente particular geográfico, cultural e histórico. Negar la influencia de estas circunstancias en el pensamiento equivaldría a tomar al hombre concreto y real por una entidad abstracta y vacía". "La doctrina que, como hipótesis de trabajo, es más adecuada para explicar la realidad mexicana, sería toda aquella que explicara más satisfactoriamente *el mayor número posible de hechos.* Yo he usado para interpretar *ciertos aspectos* de la cultura y del hombre mexicano la teoría psicológica de Adler que parece haber cumplido aquel requisito. Creo que, en tanto no se encuentre otra doctrina mejor, la aplicación de aquella doctrina conserva su validez".

El ensayo de Ramos, *El Perfil del hombre y la cultura en México* contiene un "Psicoanálisis del Mexicano" en que se aplican "rigurosamente" las ideas psicológicas de Adler al "caso mexicano". La noción de una inferioridad como constitutiva del modo de ser del mexicano es, sin duda, una noción que explica un gran número de hechos de la vida mexicana. Ramos da inclusive como criterio verificativo de su teoría el gran número de hechos que se explican con ella. Pero aún reconociendo, como reconocemos, que su amplitud es muy grande, nos parece que se restringe innecesariamente por atenerse a una teoría psicológica determinada y que, por otra parte, es pasible de perfeccionamiento por un deslinde del concepto de "inferioridad" frente al de "insuficiencia". Comencemos por esto último.

Es indudable que los conceptos de "inferioridad" y de "insuficiencia" no se recubren, ni en extensión, ni en comprensión. Una situación "inferior" no es, necesariamente, "insuficiente", y a la inversa, una "insuficiencia" no es, necesariamente, "inferioridad". Algunos ejemplos aclararán el deslinde indispensable de los conceptos. Una "comida" o *menú* pueden ser, por un lado, suficiente o insuficientes; por otro, superiores o inferiores. Hay "comidas" superiores en calidad, pero insuficientes en cuanto a satisfacer la necesaria dieta alimenticia de un individuo medio y normal. Se dan también "dietas" suficientes en cuanto a su coeficiente alimenticio, pero de inferior "calidad"; y, finalmente, pueden darse alimentaciones a la vez "insuficientes" e "inferiores", "suficientes" y "superiores", caso éste el más favorable entre los deslindados.

La suficiencia se entiende como un colmar las exigencias de un determinado nivel de vida. La superioridad expresa un rango más elevado en una escala de niveles de vida. La superioridad es un grado más

alto de condición de vida, la suficiencia un consumar el respectivo *status* que puede ser superior e inferior. En principio, los dos criterios funcionan independientemente, pero su "contaminación" o mezcla da lugar a situaciones más complicadas y no fáciles de aclarar. Dentro de sus propios límites, la cultura mexicana puede satisfacer, como producción cultural, como obras publicadas o por publicar, las exigencias de un determinado *status* cultural. Si no colma o consuma las exigencias, se trata de una cultura insuficiente. La suficiencia e insuficiencia es una escala "inmanente" o "intrínseca" de valoración. Pero si comparamos la cultura mexicana con la europea, si corremos la mirada hacia un criterio "extrínseco" de estimación, se plantea, indefectiblemente, el problema de "superioridad" e "inferioridad". Cuando dejamos de vernos a nosotros mismos desde adentro y pretendemos asimilar el punto de vista de los demás sobre nosotros mismos, aflora la pareja valorativa de lo inferior y lo superior. Por lo pronto, no se ve por qué motivo nos hemos de exponer a la mirada ajena para que nos juzgue. Que nuestra intimidad tiene *también,* y con la misma originariedad una cara externa, no es un hecho que podamos derivar de un principio más elevado, sino que es un puro y simple hecho que está ahí, que se nos impone y ante el cual no podemos evitar tomar una actitud. Suficiente o no, la cultura mexicana "se afirma" como inferior a la europea. Pero el "reconocimiento" de esta situación de inferioridad no corresponde, en modo alguno, a la patentización de un "complejo de inferioridad". Reconocer una jerarquía de valores no es manifestar un "complejo de inferioridad" y saber "admirar", lejos de ser un síntoma de "inferioridad", habla más bien de una índole generosa y "suficiente" en cuanto a salud moral. Cabría también hablar de una "indiferencia" frente al hecho de la supuesta inferioridad, un sernos ajeno completamente el hecho de tener que confrontarnos con otros modos de vida "superiores". Pero la indiferencia es ontológicamente inconcebible. No hay indiferencia frente a la manera como aparecemos ante los demás, a querer o no, nos "interesa" siempre como nos vemos "desde afuera".

La simple "admiración" de los valores reconocidos como superiores puede llevar a la actitud que llamamos "resignación". Es ésta una situación deficiente. La resignación se nutre del defecto de quedarse "parada" o paralizada ante los valores superiores. La resignación mata la gana de apropiación de los valores superiores. El que siente su inferioridad y no se resigna a ella tiende a la apropiación consciente de esos valores, por creación propia, por vivencia o disfrute de los mismos o por una adecuada actitud ante ellos. Pero cuando se proyec-

ta la apropiación, la *impotencia* de hacerlo ocasiona el trauma originario del "complejo de inferioridad". No hay complejo de inferioridad sin esta sensación de impotencia frente a los valores ajenos. El que se reconoce "insuficiente" ante aquellos valores, pero tiene fe en sus capacidades de realización, no sufre de complejo de inferioridad. La impotencia acarrea el afán de negar los valores que no nos son accesibles, la desvalorización. El reconocimiento de una "inferioridad" se troca en "complejo de inferioridad" cuando se trastoca la jerarquía de los valores por el "resentimiento", la "emoción" o "el proyecto de vida imaginaria". Cuando se trata de disimular la inferioridad negando el "rango" superior de lo que se admira, o envidiándole por no poder mantenerse a su nivel, o imaginándose superior porque se sufre de "impotencia" o capacidad de ser lo que se envidia, y sólo entonces aparece el "complejo de inferioridad".

En el "complejo de inferioridad" el reconocimiento de lo que es superior queda ahogado y en su lugar se pone la negación de aquellos valores y la elevación de los propios al sitial más encumbrado. Lo inferior se pone como superior. Pero en este comportamiento no sólo hay la sospecha de que se obra "aviesamente", sino que la impotencia que mueve todo el artificio nos juega una mala pasada, ya que cuando por fin se trata de ver lo superior salta a la vista de todos que sólo se ha manifestado un valor inferior. El complejo de inferioridad es dialéctico, entraña un incurable *circulus in probando*. Pretendiendo manifestarse como superior el individuo que padece de este complejo se exhibe en su conducta como inferior. Más sencillo y simple es reconocer la superioridad ajena, siempre que no nos resignemos a ella o alardeemos de sernos indiferente, que no meterse a decir que somos superiores justamente para exhibir con nuestra conducta que quiere demostrar que somos superiores, nuestra inferioridad.

Pero además de la "indiferencia", la "resignación", el "simple reconocimiento" y "el complejo de inferioridad" hay otra actitud igualmente deficiente. Consiste en entregarse servilmente al valor que se reconoce como superior. Adoptar como patrón infalible la norma que emane de la "cultura superior". Aquí figuran nuestros "malinchistas", "indigenistas", "pochos" y "europeizantes". De esto hemos hablado en nuestro *Ensayo de una ontología del mexicano.* La inferioridad es, en este caso, un entregarse sin apelación al criterio ajeno arrancando desde su raíz todo intento de autonomía. Es una sumisión servil, mientras que el complejo de inferioridad es una sumisión rebelde, aunque impotente para alzarse victoriosamente contra lo que se ve como superior. Al igual que el complejo de inferioridad padece

de radical impotencia, pero añade el sancionamiento o legitimidad de esta impotencia. El "extranjerizante" ejemplifica a perfección esta actitud ante la inferioridad.

Frente a todas estas actitudes álzase como única legítima la que troca la inferioridad en insuficiencia y se propone por la obra colmar esta insuficiencia poniendo su fe en la capacidad que tiene el individuo de darse por sí mismo la suficiencia de que carece. Tomar a la "inferioridad" como ocasión es extirpar el sentimiento de impotencia con que se la avizora en el complejo de inferioridad. Asumir una "inferioridad" y, por ende, la consecuente conquista de la "suficiencia". Si reconocemos un valor como superior, la única conducta adecuada es afectarse de insuficiencia ante ese valor, y no de una supuesta o engañosa, y hasta desdeñosa "superioridad" frente a él. Sólo así se escapa del complejo de inferioridad y a la vez del proyecto servil de que nos salven los demás. Con ello se transita de la dualidad de inferioridad-superioridad a la de insuficiencia-suficiencia. Por eso decíamos en nuestro *Ensayo de una ontología del mexicano* que "la inferioridad es una suficiencia que ha renunciado a sus orígenes, que se ha extraviado y busca encubrir, las exigencias que impone una decisión propia en el elemento de las zozobra y de la accidentalidad".[IV] La inferioridad ha de ser traída a su origen, que es justamente el horizonte de la insuficiencia y sólo de este modo se librará de las asechanzas del "complejo de inferioridad".

Aplicar la tesis de un "complejo de inferioridad" a los criollos que en las postrimerías del XVIII pugnaron por la Independencia de México parece "justo" y "verdadero". Empero el caso no es, a nuestro parecer, tan sencillo de explicar *sólo* por el "complejo de inferioridad". El criollo se sentía "suficiente" y hasta "superior" frente al peninsular. Los resultados, empero, de sus luchas libertarias, demostraron justamente lo contrario, es decir, su "insuficiencia" y su "inferioridad". ¿Es verdadera tal apreciación? En cuanto a los hechos apenas puede caber duda. Después de un periodo de tiempo en que el optimismo y la confianza en sus propias capacidades eran la tónica dominante, sucedió una edad en que la "amargura", el pesimismo y el "desaliento" dan el sabor de la época. Aparecen entonces los "entreguistas", los "extranjerizantes", que pretenden ver la salvación de México en su sometimiento a la dirección política ajena. Pero a continuación hay un nuevo periodo de confianza y de lucha en que el mexicano afirma con su esfuerzo la conquista y el reconocimiento de su independencia.

[IV] Ver pág. 122.

En verdad el criollo no padecía de "complejo de inferioridad". Su defecto consistió más bien en sofocar el sentido de su insuficiencia, fascinado como estaba por la exterioridad elocuente de un inventario y catálogo interminable de sus riquezas, de las excelencias de su carácter y de la suculencia de su cultura. Quiso adueñarse de su rico ser como si con alargar la mano lo tuviera ya en casa y sólo se tratara de disputar su segura y no perecedera posesión a otro propietario que la usufructuaba. La idea de que era robado por el peninsular no le dejó ver que era pobre. Y cuando expulsó al intruso se encontró con que los haberes cuyo gozo se prometía se habían desvanecido. La amargura fue entonces inevitable, y también la desesperación, que por desgracia no llegó hasta el extremo, porque todavía siguió engañado por la falaz idea de que el sentido de su vida estaba puesto en el haber y no en el hacer. La insuficiencia no se colmaba con una hacienda "suficiente", sino con un obrar cotidiano que sólo daría la suficiencia en el curso de un trabajo y de un esfuerzo que no se puede permitir el desmayo ni siquiera de un día. "No *tenemos* delicias, sino menesteres", dice López Velarde en su ensayo "Nochebuena".

En el criollo se manifiesta por vez primera un proyecto fundamental que en el mexicano aparece como verdadera maldición desde hace siglos. La idea de una patria rica y abundante en haberes ha influido de modo decisivo en nuestro carácter. Esta riqueza, computada en parte imaginariamente y en parte real cuando se fija la atención exclusivamente en ciertos aspectos, como la minería y el petróleo, más recientemente, ha dado ocasión a la formación de un proyecto fundamental tan originario como el de ser salvado por los demás. La propiedad permite, en cierto modo, ser independiente de los demás. *La independencia es así, lo mismo que la dependencia, una noción equívoca, ya que lo mismo puede significar autonomía de elección y liberación por la propia obra que independencia en cuanto a capacidad de disponer de una riqueza de que se tiene la propiedad. En el criollo actúan las dos ideas de independencia como proyecto de haber propio, como "independencia económica".* La salvación se concibe entonces como disfrute de dotes naturales que ya están ahí, elaborados "naturalmente", contradicción inevitable que entraña este proyecto fundamental. Radicalmente se persigue gozar de lo poseído, por lo que conviene muy exactamente denominar a este proyecto "estético". Quien vive en estado estético acentúa unilateralmente lo "dado", lo natural, lo inmediato. Y en ello pone su felicidad o salvación. Lo natural puede ser el paisaje, el carácter o la riqueza propiamente dicha. En todos los casos el hombre queda fascinado por el objeto que le hace

frente. Es un proyecto de embotamiento ante las cosas, de embobamiento, de perplejidad estúpida, de impotencia del espíritu ante la exterioridad imponente de la naturaleza. En lo natural vemos reflejada nuestra propia imagen, pero a la vez lo ajeno a nosotros bajo forma de cosa. La propiedad permite unir, al parecer dialécticamente, lo que somos interiormente con lo exterior y extraño. Es un ''idilio salvaje'' en que el hombre comulga con la tierra y forma una unidad con ella. Tal proyecto, sin embargo, no realiza la pretendida síntesis, sino que, lejos de colmar, orilla a la desesperación. No se consigue la anhelada comunión. Alternativamente nos hiere o la indiferencia de la naturaleza o el abandono del espíritu entregado a sus propias fuerzas. A los cantores del paisaje suceden los poetas, que nos hablan de la inhóspita naturaleza y de la indiferencia de la tierra ante los afanes del hombre, a la ''madre tierra'', la ''madrastra naturaleza''. La desesperación y amargura postreras del criollo hallábanse implicadas en su proyecto de independencia como disfrute de un haber. Pero no sólo esta noción de independencia animaba al criollo en su rebelión.[9]

Frente al complejo de inferioridad como elección libre de ser salvado por el otro y empeño voluntario, frustráneo de salvarse por sí mismo, hay la entrega pura y simple a la decisión ajena, que renuncia a la reforma voluntaria y mantiene su negación de la libertad, de la ''injustificabilidad'' de ''acá de este lado'' y la absoluta ''justificación'' de ''allá'' de ''aquel lado''. Pero frente a las dos maneras deficientes

[9] "Se ha supuesto, siguiendo los métodos psicoanalíticos actuales, que el alarde criollo en cuanto a sus posibilidades raciales sólo fue un medio de encubrir un intenso complejo de inferioridad, nacido al calor de los ataques denigratorios de la Europa y ante la conciencia del criollo acerca de su escasa producción intelectual. Pero nos parece injusto tal parecer, porque no puede desconocerse que la tesis antiamericanista fue contrarrestada en la misma Europa; a parte de que los factores todos que rodeaban al mexicano sólo podían alimentar optimismo, y eran más que suficientes para contrarrestar y vencer las influencias dañinas, producto de su minoridad cultural y de la afirmación al otro lado de la barbarie americana. Por otra parte, la transparente sinceridad de las numerosas voces criollas al sostener su igualdad racial, sinceridad comprobada por la Guerra de Independencia, es un testimonio que, al lado de los otros, hace caso insostenible la proposición contraria". *El Optimismo Nacionalista como Factor de la Independencia de México,* Luis González y González (*Estudios de Historiografía Americana*, El Colegio de México, 1948). En este magnífico estudio se encuentran materiales riquísimos sobre la actitud criolla en las vísperas de la Independencia que nos resultaron utilísimos para elaborar nuestra propia teoría de esa actitud. Convenimos, en general, con las conclusiones antes aducidas del autor de este ensayo. En el párrafo de conclusiones que hemos transcrito se anudan muchos problemas que hay que deslindar. Una realidad en sí no puede alimentar ni no alimentar optimismo. Sólo porque ya se tenía la idea de una capacidad del criollo le aparecía a éste su *Umwelt* como alimentando optimismo, y no a la inversa. Sería de pedir a nuestro joven historiador un aguzamiento de su "conciencia problemática".

de afirmar la libertad, una que la sostiene en lo exterior y superficial, pero la compromete y niega en lo interior y hondo, y otro que la desarraiga de raíz en lo íntimo y en lo externo, álzase la verdadera actitud que afirma la autonomía, la Independencia. Frente al ser salvados por los demás, el salvar a los demás o inversión de los valores. La inversión de los valores tiene mucho de parentesco con el "resentimiento", pero lo fundamental se le opone, ya que es virtud o fuerza y no "impotencia". La desvalorización se limita a negar que los pretendidos valores "superiores" sean "superiores" efectivamente, la inversión de los valores va más allá y pone en el lugar de los valores superiores los valores inferiores. La inversión de los valores es un cinismo, la desvalorización sólo una actitud crítica y escéptica que lleva, en definitiva, a la desilusión, al desapego, a la renuncia. El cinismo es, de acuerdo con nuestra definición, *la aceptación consciente de una inversión de valores*. El cínico alardea de plebeyo, es un "pelado". Pone lo bajo por encima de lo noble, lo ruin a la cabeza de lo pulcro. El cínico manifiesta plétora vital y no apocamiento o tibieza. Es actitud de rebeldía señorial frente al complejo de inferioridad que es una rebelión sumisa, al fondo, o una sumisión rebelde. El cínico es desenfadado y audaz, desafía y se mete con un mundo de valores "superiores" con el decidido y consciente propósito de ponerlo de cabeza. En el cinismo se afirma con desenfado el afán de poner "el mundo al revés"; porfía, según Hegel, que caracteriza a la filosofía. Es, pues, en puridad, faena filosófica. El señorío del cínico le viene de su condición de árbitro, de su libre arbitrio, de su "real gana". En el cinismo el hombre se pone como instancia última en lo que afecta a la dirección de la jerarquía de los valores, "hacia arriba o hacia abajo", de "cabeza o de pie". En el cinismo, la "inferioridad" asumida como "insuficiencia" se pone como "superior" y "suficiente" y se sostiene con mano de señor, con mano ruda, dura, grosera y brutal. Como todo señor, empero, el cínico es sensible a los halagos de la cortesanía, de lo fino y regalado, de lo pulido y cortés. En el cínico albérgase siempre un discreto como en alma de todo verdadero señor. Suele oponerse la hipocresía al cinismo, como si fueran agua y aceite imposibles de mezclarse. Hay que conceder que la hipocresía es el contrario del cinismo, pero con Hegel añadir también que lo concreto es la unidad dialéctica de los contrarios y lo abstracto la separación tajante y sin continuidad. El cinismo puro es hipocresía pura, y ésta, a la vez, puro cinismo. Lo "real" es la "contaminación" o "claro-oscuro". Ahí donde hay un cínico hay que buscar también su respectiva corte de hipócritas, de aduladores y zalameros que corren tras del señor para endiosarle las sentencias

y las obras, con presta ligereza para abandonarlo y alzarse con el reino en apetencia irrefrenable de ser a sí mismos árbitros y jueces de los valores. Pero ahí también donde los hipócritas pululan hay que buscar al cínico, que desde atrás funciona como señor. Todo cínico tiene los hipócritas que se merece, frase que recuerda la muy famosa de que todo pueblo tiene el gobierno que se merece. No hay cinismo sin el soporte dialéctico de una hipocresía que se le contraponga. La hipocresía es discreción, maneras finas, trato de disimulo y de ocultamiento de las verdaderas intenciones. *Para ser señor hay que primero haber sido discreto. El señorío empieza su historia con un ademán cortés y respetuoso de los valores superiores.* Se acomoda a ellos y aprende su lenguaje. El "pelado" convive con el "decente" en el interior de todo mexicano y de su incesante lucha surge la figura concreta de su carácter. Pero la discreción es conducta provisional que espera su ocasión de invertir los valores para manifestarse entonces bajo su verdadera figura: el señorío. En la discreción aceptamos el ser salvados por los demás, la entrega dócil al punto de vista ajeno, pero tal proceder, más que terminal definitivo, es táctico y mañoso, porque busca sólo la familiaridad, la confianza antes de lanzarse a la aventura de una inversión de valores. *La hipocresía es, pues, en el cínico, conducta de sagacidad y de prudencia, busca allegarse a la presa lo más sigilosamente posible antes de hacerla su blanco y derribarla.* El cínico quiere ser no sólo señor, sino señor eficaz, victorioso, triunfador. No es conducta de irreflexión y de aventura en el sentido de imprevisión o inconsciencia. Además, está pronto a reconocer su responsabilidad tanto si triunfa como si fracasa. El cinismo es lucidez, empresa intelectual siempre, por la transparencia, sangre fría, de sus decisiones. La fuerza y brutalidad que campea en sus faenas no nace, sin embargo, de un sentimiento de la propia suficiencia, sino de insuficiencia, aunque cautelosamente velada a ojos ajenos. El señor aparece ante los que le siguen como hombre de "una pieza", pero a sus íntimos se revela, en sus confesiones escritas o verbales, como "hendido por dentro". Sólo a sus más próximos les es dado barruntar algo de sus desesperanzas interiores, de su zozobra, de su angustia y de su miedo. La vida íntima del señor está siempre amagada por despiadadas rachas de desaliento, de desesperación, de turbaciones. En el cínico vívese la insuficiencia de la manera más auténtica posible, todo es él horizonte de accidentalidad y de zozobra. Si atendiéramos a estos aspectos de su existencia, convendríamos en que más que en nadie estaría en él justificado lanzarse o entregarse al punto de vista de los otros para que le sacasen con una decisión ajena de su interior zozobra. Pero justamente por su au-

tenticidad no renuncia, no se entrega, sino que lucha y se empeña por llevar a su colmo la autonomía de que se sabe hecho *en su accidente mismo.* Lo paradójico de esta forma de humana existencia reside precisamente en que, siendo pasible de una salvación por los otros, es él quien los salva. El más necesitado es quien acudirá en socorro de los demás, quien se asignará como tarea colmar a los otros, darles la suficiencia de que carecen. Pero más exacto sería decir no que el cínico pasa del proyecto de ser salvado por los otros, a salvar a los otros, sino al proyecto de liberar a los demás, no al de salvarlos. La salvación, como la liberación, es suficiencia y llenazón, o consumación, pero de sentido radicalmente diferente. Ser salvados quiere decir que esperamos que se *nos dé* algo de que carecemos, que se nos colme con un haber, con algo *dado* (*gegeben*), pero ser liberados no es esperanza de un don, de un ser colmados por algo dado, sino al parecer más sencillamente, por algo *propuesto* (*aufgegeben*),[V] por un tarea, por una misión, un destino que realizar. La liberación es salvación por el encuentro de una misión, por un sentido de la vida, no por una riqueza a mano de que poder disponer sin más esfuerzo que el de desear adquirir algo mediante tal haber. El cinismo no promete riqueza, sino trabajo, de ahí también que a muchos desilusione y hasta desagrade el ''libertador'' o los ''libertadores''. Quien vive en el proyecto de ser salvado por los demás siempre se quejará de que los propios no le den la pretendida abundancia que los extraños prometen como recompensa de la sumisión. Los ''héroes''[10] tenían por fuerza que desilusionar a una masa indómita que esperaba de ellos no la liberación, sino la salvación, que por otro lado no podían dar, pues desde esta perspectiva sí que eran impotentes, a no ser que echaran mano, como de hecho hicieron, en la Gesta de Independencia, a pillajes y expoliaciones, y en nuestra Revolución a ''expropiaciones''. En un pueblo en que más que complejo de inferioridad florecía un *peculiar ''estado estético''* (Kierkegaard), la empresa de liberación no podía encontrar eco. Quien espera ser salvado no tiene ojos para la liberación y sí más bien ojeriza, porque la insuficiencia en que se le pone y la suficiencia como tarea y no como realidad en haberes, choca y repugna violentamente con su entrañable proyecto de vida. El cinismo llama a la acción, pero la salvación es esperada por una criatura desganada, apática y abúlica. Este encuentro con un proyecto radialmente adverso tiñe al

[V] Ver nota *I*

[10] Recuérdese, por vía de ilustración, que Gracián apareaba el "héroe" y el "discreto", dualidad que corresponde a las nuestras de "señorío" y "discreción", "cinismo e hipocresía" y a la de Yáñez de "pelados" y "decentes".

señorío de temple trágico. El señor es ingenuo cuando se deja mecer por la ilusión de que los demás aspiran como él a la liberación, a la autarquía. De ahí su amargura final y casi siempre su holocausto. Promete salvación y propone la liberación, lo que ocasiona una ambigüedad indespejable en la conciencia de sus seguidores. Su frustración es casi siempre proclamada cuando se repara en que ha dejado a sus propugnadores más bien en la miseria que en la pobreza que mal llevaban antes de su aparición. Pero muchos, aunque tardíamente se abren a su misión y la comprenden.

Decíamos, a propósito de Ramos, que su teoría nos parecía pasible de ser completada en dos direcciones: primero, con un análisis fenomenológico que deslindara con cuidado "inferioridad" de "insuficiencia", y segundo, retrayendo su condición de teoría psicológica a dimensiones más fundamentales y propiamente ontológicas. Hemos ya hablado de lo primero. En cuanto a lo segundo, la distinción entre *autognosis* del mexicano y *ontología* del mexicano nos servirá de hilo conductor. Razones de principio han llevado a Gaos a rechazar la denominación de ontología para caracterizar nuestros propios esfuerzos de esclarecer el ser del mexicano y a proponer y emplear más bien el término de *autognosis.*[11]

Es cierto que toda ontología del mexicano es autognosis del mexicano, pero no a la inversa. Hay ricas modalidades autognósicas del mexicano no ontológicas. Dos ejemplos eminentes: la investigación de Ramos y la de Yáñez, pero también la de Zea, aunque con una pequeña salvedad. En el primer caso, no se siente la radical *incompletude* de la exégesis del ser del mexicano, mientras que en el segundo la propia reflexión empuja hacia el decidido planteamiento de las preguntas ontológicas.[12]

[11] Ver, de José Gaos, "Los 'transterrados' españoles de la filosofía en México", en *Filosofía y Letras,* N° 36, octubre-diciembre, 1949, p. 224. En una conversación privada que sostuvimos con Gaos a principios de 1949 con ocasión de nuestro entonces proyectado y hoy ya publicado *Ensayo de una ontología del mexicano*, nos manifestó el maestro una doble oposición, primero en cuanto a los fundamentos metódicos del ensayo, y segundo, en cuanto a su contenido. Una ontología del mexicano era, en su parecer, imposible, lo más que cabría hablar sería de una *óntica* del mexicano. En cuanto a las afirmaciones contenidas en el ensayo las estimaba demasiado pesimistas, además de válidas, sólo, quizás, en ciertas épocas de la historia de México. Frente a lo primero tomaremos posición en seguida. Frentes a lo segundo, hemos implícitamente respondido con nuestra teoría sobre la actitud del criollo del XVIII. Ese momento de aparente suficiencia y superioridad deja ver si se le analiza un fondo de insuficiencia. Ahora que insuficiencia que nada tiene que ver con una actitud pesimista ante la vida. En aquello época, Gaos solía designar nuestros esfuerzos también con el título de *Meontología*.

[12] Ver nuestro ensayo *El mexicano y su Conocimiento,* en que explicamos detalladamente los

¿Qué justificación nos ampara cuando hablamos no de autognosis del mexicano, sino de ontología del mexicano? Por lo pronto que en la segunda expresión se hace oír inequívocamente la índole filosófica de la investigación que perseguimos, mientras que la primera está envuelta por una indespejable ambigüedad. Autognosis puede y debe ser, con igual derecho, conocimiento filosófico y no filosófico. En cambio, ontología designa el conocer filosófico eminente y por excelencia. Pero no sólo esto. Autognosis del mexicano da expresión a una tendencia de la reflexión sobre el mexicano que viene de lejos y que apunta por su sentido mismo a una radicalización filosófica. En las autognosis del mexicano que nos son inmediatas, en cuanto "pasado inmediato", las de Ramos y Yáñez, transparece ya claramente el afán ontológico, aunque sus autores no los vean así. La autognosis del mexicano empuja por sí misma hacia una ontología del mexicano, porque se encuentra insertada en una dirección filosófica general que ha encontrado su culminación en el análisis ontológico. El psicoanálisis del mexicano propugnado por Ramos tiene sus principios generales en la psicología de Adler y el análisis del resentimiento en Yáñez, en la psicología fenomenológica de Max Scheler. Pero tanto el psicoanálisis como la psicología fenomenológica se arraigan actualmente por sus tendencias más profundas en la ontología. Estas investigaciones son arrastradas por sus principios filosóficos hacia la ontología, aunque tal corrimiento a puntar hacia, no pueda, es claro, discernirse "desde adentro", sino que se hace visible "desde afuera" cuando de hecho nos hemos ya instalado en la perspectiva de la ontología fenomenológica.

Es común desde Ortega y Gasset hablar entre nosotros de generación y caracterizar a las generaciones como los sujetos realmente efectivos del devenir histórico. La generación apunta a una meta y encuentra su sentido en atenerse con vigor y rigor a la realización de tal objetivo. La generación asciende o cae con el tema, a que ha

---

intentos no ontológicos de autognosis del mexicano. Como reflexión, el conocimiento de sí mismo no es un hecho simple, sino que se presta a una desarticulación que distinga sus elementos. La reflexión del mexicano es, por un lado, "reflexión impura o cómplice", y, por otro, "reflexión escéptica". Las reflexiones del mexicano sobre su condición humana son cómplices o impuras cuando terminan justificando su situación sin hacerlo responsable de su mundo y de su historia. Se trata de una reflexión exculpante o que nos descarga de toda responsabilidad. A ella se contrapone la reflexión pura. En cuanto al segundo tipo de reflexión se trata de lo que comúnmente se llama "falta de sentido histórico". No se sabe bien a bien a partir de qué término negado ha surgido la propia realidad, sino que se pierde el sentido de la continuidad y de la dialéctica para encarase con el pasado como si fueran contemporáneas sus cuestiones. Ramos y Yáñez rebelan en el mexicano una reflexión del primer tipo, mientras que Zea hace patente el segundo.

ligado su suerte. Ahora que no es fácil *atinar* con un tema generacional y puede estimarse *afortunada* aquella generación que precisa su objetivo con suficiente transparencia y seguridad. Justamente el tema generacional del *Hiperión* es la caracterización ontológica del ser del mexicano; momento, a nuestro entender el radical, de la *autognosis* del mexicano. A las generaciones que nos han precedido les es ajeno el tema. Claro es que no la autognosis, pero sí la de índole ontológica, como hemos mostrado antes.[13]

La autognosis del mexicano expresa la índole reflexiva del mexicano. No queremos sólo vivir, sino *saber,* si es posible simultáneamente, lo que vivimos, comprenderlo. La reflexión es un intento de recuperación del ser que la acción irreflexiva dispersa y divide. La reflexión no es el intento de enmendarle la plana a la acción, sino el esfuerzo por lanzarse a ella plenamente conscientes de nuestras finalidades. Lo que en la acción busca su realización como fin libremente elegido no puede ser revocado por la reflexión, sino iluminado, hecho transparente. Casi desde el primer día de nuestro nacimiento nos hemos buscado interiormente por la reflexión, nos hemos empeñado en saber qué somos y a dónde vamos. Dentro de esta tradición de autognosis hállase insertada nuestra ontología del mexicano, pero como promoción auténtica de conocer filosófico, la ontología es la única dirección de pensamiento y de acción que puede hacer justicia cabal, por ra-

[13] En esta definición del tema "generacional" coincide Luis Villoro, que en un artículo reciente, publicado en *Filosofía y Letras* (N° 36), habla de las intenciones del Grupo con estas palabras: "anima al Grupo Hiperión un proyecto consciente de *autoconocimiento* que nos proporcione las bases para una posterior transformación propia. Ya no se pregunta estrictamente por los caracteres de la circunstancia, sino por los principios que la condicionan y dan razón de ella. De la investigación psicológica e histórica se transita a la *inquisición ontológica,* que dé razón de los elementos de nuestra psicología e historia, retrotrayendo estos elementos a las *características ónticas* que los fundamentan. Y la filosofía que justifique ese proyecto nuevo no podrá ser ya el historicismo. La filosofía existencial, que se dirige al ser y ya no al mero acaecer, proporcionará el instrumental adecuado que justifique la tarea. Sobre el proyecto consciente de desvelar el propio ser, se monta el de la libre transformación del mismo en un sentido tanto individual como social. De aquí que, también aquí, las doctrinas existenciales que centran el ser del hombre en su libre hacerse, serán las más adecuadas para facilitar la expresión del nuevo proyecto. El tránsito del historicismo y vitalismo al existencialismo corresponde, pues, a un tránsito del afán de describir la propia realidad, al proyecto de fundamentarla reflexivamente. Antes, se trataba de desvelar los caracteres peculiares de la psicología y evolución histórica; ahora se inquiere por las *características ónticas,* que hacen posible esa psicología y por las *categorías del espíritu,* que dan razón de esa evolución histórica; todo ello, con vistas inmediatas a posibilitar la transformación futura. A aquel temple de ánimo corresponde el historicismo, a éste el existencialismo" (p. 242). La terminología de Villoro es confusa. No se resuelve ni por ontología, óntica o autognosis; además, nos obsequia unas enigmáticas categorías del espíritu para aumento de la confusión.

dical, a esta tradición secular de autognosis del mexicano. El conocimiento que el mexicano puede tener de sus propias posibilidades apunta por las intenciones mismas que le animan a una radicalidad que sólo la ontología es capaz de satisfacer. Para dar cumplimiento a ciertas exigencias es posible que baste un conocimiento psicológico, pero los supuestos con que opera no están iluminados y por esta opacidad de sus fundamentos no puede dar en el blanco justo de aquello a que aspira. Por la psicología el mexicano obtiene un conocimiento insuperablemente provisional de sí mismo, pero no sólo esto, sino que por verse psicológicamente está en el peligro de "cosificar" su propia persona y de librarse por este medio de toda responsabilidad. Al emplear la expresión de ontología del mexicano "se trata de mostrar que las cuestiones planteadas y los estudios hechos hasta aquí acerca del (mexicano), sin perjuicio de su fertilidad en resultados, desconocen el verdadero problema *filosófico* y que, por tanto, mientras sigan desconociéndolo, no pueden ser *capaces* de conseguir aquello a que aspiran en el fondo".[14]

Se niega, empero, que en principio se pueda dar una ontología del mexicano. Una ontología, se sigue diciendo, sólo puede serlo del ser en general y, en caso de darse una ontología-fundamental, esto analizaría no un tipo particularizado de hombre, sino "el hombre en general". A pesar de los repetidos ataques a la noción de un "hombre en general", esta objeción sigue operando con tal noción acrítica y necesitadísima de esclarecimiento. Cierto que la ontología pregunta por el sentido del ser en general, pero también es cierto que pregunta siempre desde el hombre y que resulta inconcebible un decir sobre el ser que no encuentre su asidero en el hombre. En tal sentido el ser y el hombre están inextricablemente ligados. Pero el enlace del ser al hombre no se hace como enlace con el hombre en general, sino con modalidades concretas de hombre, una de las cuales es el mexicano. El ser del hombre no es un ser genérico en que aparecerían los diversos tipos humanos como especies subordinadas. Como estas "objeciones" se pretenden hacer desde el punto de vista de la filosofía de Heidegger, discutiremos el problema en la terminología del autor de *Ser y Tiempo.*

Heidegger intenta plantear en su obra, con todo rigor, la pregunta que interroga por el sentido del ser en general (*Sein und Zeit,* p. 1). Distingue, como fundamental para su empeño, el Ser del Ente (*S. u. Z.*, p. 4), "el Ser no es algo así como Ente". Hay una diferencia radical

[14] Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* p. 45.

llamada por Heidegger ontológica entre Ser y Ente que la metafísica ''representa'', pero no ''piensa'' (*Vom Wesen des Grundes,* Prólogo a la 3° ed., p. 5, y *Brief über den ''Humanismus'',* p. 65). El hombre, que Heidegger designa por el término *Dasein,* tiene un peculiar modo de ser que se distingue de los modos de ser no existenciformes o humanos (*Zuhandenheit, Vorhandenheit, Realität, S. u. Z.,* p. 230). La forma del ser del *Dasein* se llama existencia (*S. u. Z.*, p. 12). ''La palabra existencia es usada en *S. u. Z.* exclusivamente como denominación del ser del hombre'' (*What is Metaphysik? Einteleitung*, p. 14). El hombre tiene como ''esencia'' su existencia en cada caso suya, mía (*je meines*), y no una ''esencia'' material determinada (*S. u. Z.*, pp. 12, 42). Esta existencia no tiene nada que ver con el concepto tradicional de *existentia* (*U. d. H.,* p. 70). Según Heidegger, confundido a nuestro parecer en este punto, Sartre emplea el término existencia en el sentido de la noción tradicional de existencia (*U. d. H.,* p. 72), y por ello no tiene nada de común con su propio pensamiento (*U. d. H.,* p. 73). Esta existencia tengo que serla en cada caso como mía (*S. u. Z.*, p. 12). ''Yo decido de mi existencia, por una posibilidad radical que es mi constitución misma''. ''Hay una 'preeminencia de la *existentia* sobre la *esentia*'' (*S. u. Z.*, p. 43), en el *Dasein.* Proposición que aparece literalmente en el opúsculo de Sartre tan lamentablemente interpretado por Heidegger.

La existencia tiene, pues, como ''propiedad'' radical la *Jemeinigkeit,* o ser en cada caso mía y no una existencia en general, de todos y de nadie, justamente inconcebible en la perspectiva heideggeriana, a manera de un género. Desde esta perspectiva, pues, es legítimo hablar de una ontología del mexicano.[15]

[15] De Waehlens se ocupa de este problema en una nota de su conocido libro *La Filosofía de Martin Heidegger* (Madrid, 1945). "Cuando Heidegger dice que el *Dasein* (la existencia humana) se caracteriza por la *Jemeinigkeit* (*S. u. Z.,* pp. 42, 53), uno se inclina a creer que esto prohíbe toda afirmación no relativa al *Dasein* propio del que habla. Pero se advertirá, cada vez más, que todo el pensamiento de Heidegger se esfuerza por extender al *Dasein en* general las tesis obtenidas de un *Dasein* considerado como irreductible y fundamentalmente mío (*je meines)* Si en verdad el *Dasein* implica en sí el carácter de la *Jemeinigkeit* (*S. u. Z.,* p. 42), esto prohibiría tratar del *Dasein* como tal (*Dasein als solches*), expresión en todo rigor desnuda de sentido" (pp. 13-14). No vemos en este tránsito una dificultad insuperable, ni mucho menos concluiríamos con Sternberger, citado por De Waehlens, "si esas dos significaciones contradictorias se separan distintamente, todo el edificio se derrumba". A los iniciados en estos extremos puedo decirles que estas palabras de Husserl me han servido, en un ensayo próximo a publicarse, como hilo conductor para plantear y "resolver" la dificultad aquí suscitada: "Hay que reparar en que, al pasar de mi *ego* al *ego* en general, no se da por supuesto ni la realidad ni tampoco la posibilidad de un tránsito hacia un mundo integrado por otros. La amplitud del *eidos ego* está determinada aquí por la autovariación de mi *ego.* Lo que hago es fingirme a mí mismo como si fuese otro que soy, no fingir otros. (Me modifico en imaginación, me represento como diferente, no

En su ensayo sobre Kant, Heidegger da como equivalentes las expresiones Metafísica del *Dasein* y Ontología del *Dasein,* asignándole como tarea "develar la constitución del ser" del *Dasein* (*Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 222). Pero esta develación del Ser de *Dasein* ha de ejecutarse de tal manera que haga posible la comprensión de su propio ser. En otras palabras, en la constitución del ser del *Dasein* ha de hacerse visible cómo esta constitución es a la vez comprensión del ser de que estamos constituidos (*K. M.,* p. 222). La ontología del *Dasein* no es una "filosofía de la vida" (Dilthey, Bergson, Simmel), en el sentido de que su constitución se explicara recurriendo a la idea de Vida. El ser del hombre no se ilumina explicándolo como Vida o Devenir (*K. M.,* p. 229), sino que la exégesis es conducida por la pregunta que interroga por el sentido del Ser en general.

En la ontología antigua queda indeterminado el horizonte o campo en que debe cosecharse el sentido del ser en general (*K. M.*, p. 229). Esto, sin embargo, no ha impedido que esa ontología se expresara sobre el sentido del ser en general, aunque con las consecuentes limitaciones por no esclarecer debidamente su genuino horizonte. "El *Ser* del *Ente* es aquí patentemente comprendido como *consistencia* y *persistencia"* (*K. M.*, p. 230). "¿Qué quiere decir que el Ente propiamente tal sea comprendido ουσία, παροὺσία, en una significación, en que, fundamentalmente, "lo presente" significa "el" "tener", el haber inmediato y siempre presente? (*K. M.,* p. 230). Ello quiere decir: "El Ser significa persistencia en el presente"; "el ente propiamente tal es comprendido por ende con respecto al presente, es decir, es concebido como presencia (ουσία)" (*S. u. Z.*, p. 26).

Pero si el Ser es interpretado como lo presente, traicionando así, o aludiendo así, al tiempo como horizonte de tal sentido del ser, la ontología incurre en un *circulus in probando* insuperable, cuando interpreta a su vez al tiempo como "lo presente" (*K. M.,* p. 231). Es posible mostrar que el análisis del tiempo que ejecuta Aristóteles en su *Física* (D 10, 217, b 29-14, 224, a 17), está dirigido por una comprensión del Ser que lo comprende como lo actual permanente, y, en inconsecuencia, se mete a definir el "Ser" del tiempo por el "ahora" (*nunc*), es decir, por aquel carácter del tiempo que forma en él, siempre, un presente, lo que, en el sentido antiguo del Ser, es propiamente el Ser.

---

imagino a 'otro')". *Meditaciones Cartesianas*, N° 34, pp.129-30 de la traducción española de Gaos, p. 61 n., de la versión francesa. En la transcripción me he esforzado por recoger todos los matices del pensamiento de Husserl que las dos traducciones, *conjuntamente,* se han propuesto y logrado transmitirnos.

En otras palabras: si en la ontología antigua se interpreta al Ser como "sustancia" (ουσία), a partir, inadvertidamente, del tiempo, a su vez, el tiempo, es interpretado como Ser, es decir, como sustancia. Los antiguos "sustancializaron" al ser y a su vez "sustancializaron" también al tiempo.

Ahora bien, pensamos, no ya con Heidegger, sino dentro de nuestras peculiares perspectivas ontológicas, que el Ser puede recibir una interpretación justamente contraria a la de la ontología antigua, es decir, verlo y considerarlo no como una sustancia, sino como un "accidente", y ello justamente porque se lo inserta en su debido horizonte, que es la temporalidad, a la que hay que interpretar, en consecuencia, también como accidente. Sin embargo, conviene precisar. En modo alguno pretendemos decir que el sentido de ser del Ente no existenciforme sea "accidental", sino que, a tenor de la ontología antigua, lo concebimos como "sustancial". Pero el sentido del Ser del Ente existenciforme lo comprendemos como "accidental". De tal manera que el sentido del Ser en general, que comprendería el Ser del Ente no existenciforme y el Ser del Ente existenciforme sería, de vez, "sustancial-accidental". En la filosofía medieval se habla del Ser como de un trascendental, lo que quiere decir que está "por encima" tanto de la sustancia como del accidente. El defecto de esta ontología reside en concebir el ser del hombre como sustancial y no como accidental. La sustancialización del ser del hombre es común a la ontología antigua y medieval, y más generalmente a toda la filosofía occidental, pese a su decantado cristianismo, que predispondría, más bien, a ver en el hombre un accidente. Sólo en América el hombre aparece como accidental, y no sólo en la América española, sino también en la sajona, como da testimonio elocuente el pragmatismo y, sobre todo, la filosofía de la "contingencia" de John Dewey. América, decía Hegel, es un accidente de Europa. *Esta proposición hay que tomarla al pie de la letra.* Ser accidental no ha de entrañar, para nosotros, un valor inferior, frente a la sustancialidad de Europa, sino justamente subrayar con ello que lo auténtico o genuinamente humano no es nada consistente y persistente, sino algo frágil y quebradizo. Esta condición ontológica es más originaria, más primitiva que la del hombre como sustancialidad que representa más bien un estado derivado y quizás en lo hondo de su proyecto sólo un desvío de las exigencias que plantea la condición humana tomada en su raíz misma. En la filosofía europea toda hay una transferencia del sentido del ser como sustancia, sentido no del ser en general, sino sólo del ser del ente no existenciforme, al ser existenciforme. De ahí la fórmula

de Hegel: "todo consiste en comprender la 'sustancia' a la vez como 'sujeto'" (accidente). Pero en verdad las cosas han ido en la dirección inversa. Lejos de "subjetivizar" a la "sustancia", la filosofía europea ha "sustancializado" al "sujeto". Ello se ve muy claramente en la filosofía del mismo Hegel, en que el "saber absoluto" es el colmo de la "llenazón" o "impleción" del sujeto con toda la sustancia del mundo: de tal manera que todo a la postre es "un comprender al sujeto como sustancia". Estas caracterizaciones nos permitirán esbozar, de modo concreto, lo que en cierta ocasión llamamos "ontología comparada", es decir, la confrontación y diálogo con maneras distintas de ser.

Las relaciones entre los españoles y los mexicanos no son, en modo alguno, fijas y definitivas, sino que han variado, y, consecuentemente, ha variado también su definición a tenor de las distintas épocas y del *status* cultural y social desde que se hacen. Es, sin embargo, hacedero reducir a un común denominador esta variedad de modos de relación que, aunque vacío por su generalidad, cumplirá la función de orientarnos, en la tarea de alcanzar una caracterización más ajustada. Puede decirse que, en su inmensa mayoría, tales relaciones son de conflicto, de lucha, de pugna, de querella, en una palabra, son relaciones de oposición y no de comunidad.

Ya desde la primera generación de criollos, las relaciones se matizaron como de contraposición, y la historia ulterior ha seguido añadiendo nuevas o repetidas maneras de conflicto, sin cancelar casi nunca la radical y originaria animadversión. La relación que opone mexicanos y españoles no es, sin embargo, una oposición adjetiva, sino sustancial y constitutiva de la manera del ser mexicano, pero no así del español, en que tal oposición, cuando es sentida, representa nada más que un adjetivo en su modo de ser. En esa relación de oposición le va al mexicano su ser, mientras que al español sólo una de sus modalidades de aparecer. No podría decirse lo mismo de nuestras relaciones con Estados Unidos y con Francia. En el primer caso, hay conflicto, pero no oposición, mientras que, en el segundo, hay comunidad. Nuestro conflicto con el modo de ser americano no constituye nuestro ser y nuestra comunidad con Francia tampoco nos es constitutiva. Hay, pues, negaciones que no nos definen, como las que tiene el mexicano con el norteamericano y afinidades que tampoco nos determinan como nuestra relación con Francia.

Sí, pues, hay en el alma del mexicano oposiciones, no todas se encuentran al mismo nivel, sino que una de ellas cala más hondo y consigue hacerse definitoria y característica, como ninguna, de una peculiar

manera de ser. *Y si oponerse es determinarse, como dicen los filósofos, la negación de lo español es en el mexicano la determinación de lo mexicano.* Todas las otras oposiciones son derivadas o secundarias, y suponen siempre la originaria y radical negación de lo español. *El mexicano se elige como ''accidental'', precisamente como negación de lo español que figura como ''sustancial''. Esta elección originaria de accidentalidad frente a una sustancialidad determinada da dirección a toda la historia posterior de lo mexicano y, desde luego, a nuestras relaciones con el mundo y los hombres españoles.* El mexicano niega su pasado como pasado español, y concibe a éste como lo que *ha sido* y no *debe* volver a ser. Lo español es un pasado que constituye el punto de partida de una historia que ya no es la nuestra, que es un punto de partida con que se tiene que contar, pero con el que no se hubiera querido tener que contar. Este pasado se acepta de mala gana, como un modo de ser que está siempre en el fondo del carácter mexicano, pero que no se puede repetir, y que se presenta, sin embargo, como un obstáculo.[16]

[16] En una conferencia dada en el Ateneo Español de México, en noviembre de 1949, y que titulamos "Españoles y Mexicanos de mi Generación", nos hemos pronunciado por extenso sobre el debatido tema de las relaciones entre el "carácter" español y el mexicano. La comparación con el proyecto español de existir, *para nosotros y no en sí* es particularmente aclaratoria de nuestro propio modo de ser. Parécenos que, en general, nos caracterizamos como "antípodas" del modo de ser español. En éste puede darse un oscilar entre "fanatismo" y "desilusión" que se cruza, más bien que superponerse con la dualidad antes alumbrada de "cinismo" e "hipocresía". *En el fanatismo la propia entraña está tan absolutizada como absolutizados están los valores de que se hace "caballero" el fanático. En la "desilusión" acaece a la inversa. La convicción de una incurable relatividad alcanza por igual el mundo y el hombre que existe en el mundo.* Y es que la convicción de una sustancialidad es tan patente en el español como en nosotros la de "insustancialidad" o *insubstancialidad,* como pediría *oír* Unamuno. A pesar de la riqueza desbordante de la literatura española no encontramos un ensayo realmente decisivo en cuanto a precisar el carácter español. Mucho menos podemos pedir una caracterización ontológica de ese ser. La escuela de Madrid no pasó de hablar de "estilo de vida" con García Morente, y, a pesar de la buena voluntad que ha mostrado frente a la filosofía alemana, no ha iniciado un análisis existencial del español, ni se ven trazas de que lo intente. Desde este punto de vista, nuestra *autognosis del mexicano supera ya a todas las que se han hecho sobre el español por españoles.* Esta autognosis, que, como hemos dicho antes, viene de muy lejos, nos permite incoar inclusive una "ontología comparada". El conflicto entre el mexicano y el español nace, en definitiva, de que el carácter mexicano es una negación de la manera española de ser; lo que es virtud para el español, es defecto para el mexicano, y viceversa. El carácter español que conocemos es fanático y ontológicamente comprende al hombre como sustancia. Modalidades concretas de este proyecto fundamental son: la grandeza, el arrojo, la soberbia, la altivez, la desconsideración y la honra. En la literatura española escasean las pinturas del carácter americano, y no se diga del carácter mexicano. Empero, hay una notable excepción. En una obra de Unamuno, *Nada menos que todo un Hombre,* la tercera de sus "Novelas ejemplares", se nos ofrece *una fiel y honda caracterización de lo que hemos llamado antes el cinismo del mexicano.* En su novela nos cuenta Unamuno las hazañas de Alejandro Gómez, rico indiano que ha amasado su fortuna justamente en México y que, más que riquezas, se ha llevado de la Nueva a la

La sustancialidad del carácter se le revela al mexicano en el comportamiento más cotidiano y trivial del español y en ciertas comparaciones que casi nunca se le caen de la boca. Se habla del ''vino'' o de los ''toros'' o del ''carácter'' españoles como ''sustanciales'' y se insiste en que nuestro vino, toros y carácter son ''insustanciales'', que les falta médula, entraña, meollo, ''cuerpo''. Pero donde se patentiza mejor la índole sustancialista del español es en aquellas conductas en que se exhibe como ''resistente'' y ''duro'' frente a nuestra ''fragilidad'' y ''delicadeza''. *Entre españoles se habla fuerte y a gritos, las interjecciones y las imprecaciones vuelan sin zaherir, en tanto que nosotros nos sabemos ''quebradizos'' y evitamos, por tanto, la menor provocación y vulneración, aunque sean éstas las más leves e inofensivas, como el tono elevado de la voz y la palabra fuerte.* Se manifiesta también aquella índole sustancial en el repertorio fijo, clauso y en cierto modo mecánico, con que el español toma posición frente a ciertas situaciones límites de la vida humana: el amor, la muerte, la paternidad, la amistad. En todas estas situaciones el español reacciona de una manera siempre previsible, sabe a qué atenerse, mientras que el mexicano vacila y tiene que estarse sacando en medio de zozobras la actitud adecuada. El mexicano no sabe explicarse sobre sus conductas y sentimientos, no se objetiva, sino que vive en una indefinición y nebulosidad a menudo deprimentes; en cambio, el español, se objetiva con brutalidad, llama al pan, pan, y al vino, vino; se agarra a sí mismo con seguridad y certeza, en tanto que nosotros nos desleímos en medio de indeterminaciones.

Vieja España nuestro genuino modo de ser. Alejandro Gómez es un "pelado" en que lo inferior es desenfadada y desvergonzadamente afirmado frente a la superioridad de que hace alarde la aristocracia y "decente" sociedad en que el indiano ejecuta sus fechorías. Nuestro personaje recusa el honor, la caballerosidad, la cortesía, en una palabra, todos los valores que sustentan y sustenta la comunidad. Frente a todo ello resalta y afirma su "hombría" y sólo su "hombría", su "machismo" diríamos en lenguaje nuestro. Sin embargo, Alejandro Gómez no es un hombre de "una pieza"; interiormente hállase hendido y sus penas agótanse en ocultar por ser de poca "hombría" su "sentimentalidad". La insuficiencia radical de su ser es finalmente develada y patentizada antes de morir nuestro personaje. Ignoramos las fuentes de este cuento de Unamuno y dejamos planteado este problema pare quien puede resolvérnoslo. Para nosotros figura la novela como un *documento verdaderamente excepcional.* Creemos, para terminar con el tema, que respecto a la sustancialidad del español no se trata de una elección desde la eternidad, sino que se produjo en un momento histórico. La España de Juan Ruiz, de nuestro Arcipreste, no era, desde luego, nada sustancial. Algo hizo variar de proyecto y consolidó desde entonces esa sustancialidad que hoy vemos en el carácter español. Incitante tema rastrear esa "conversión". La España medieval por "cínica" está más cerca de nosotros que la Gran España "fanática" y "sustancial".

Esta comparación con la "sustancialidad" de un proyecto a la "accidentalidad" de otro nos lleva a plantear el problema de las relaciones entre ontología e historia. Una ontología que se comprenda a sí misma no puede ser sino histórica. El esclarecimiento de sus grandes temas está necesitado de la inquisición histórica, pero ello *no significa* que la relativicemos de mala manera, o sea, *que nos hagamos a la falaz idea de que las estructuras puestas de relieve sólo son válidas en un momento histórico.* Esas estructuras no podemos presumir que sean definitivas y completas, sino provisionales e incompletas. Pero si se han de completar y perder provisionalidad, tal ahondamiento no puede venir sino de la ontología misma y no de "disciplinas" no ontológicas, y, desde luego, no de la historia entendida como "ciencia histórica".

La historia de que no puede prescindir la ontología es la historia de la repetición de sus problemas. *Por repetición entendemos la inmersión de un problema en sus posibilidades esenciales.* Mantener a un problema en esas posibilidades originarias y alimentarlo en esas posibilidades es la repetición. *La insuficiencia como tema cardinal de la ontología del mexicano requiere de la historia como iluminación de aquellos "momentos históricos" en que, de modo extremoso, se la vive auténtica o inauténticamente, es decir, de la repetición de la insuficiencia en aquellos periodos de la historia en que más particularmente se acusa o se sepulta.* Ahora bien, tres son esos momentos cardinales en que se requiere de la repetición del tema de la insuficiencia. El primero es la época de la Conquista y los años que inmediatamente le siguieron y en que el criollo irrumpe por vez primera como factor de nuestra manera de ser. El segundo, la época que precede a nuestra Independencia, en que el criollo se torna suficiente con el proyecto de apropiación, y tercero, el momento de la Revolución mexicana, en que se cobra como nunca conciencia de nuestro ser. La elaboración de esos tres "momentos" como repetición cumple, para nosotros, el proyecto de "historizar" nuestra ontología. Por ahí va, pues, nuestra propia búsqueda y esfuerzo de investigación.

IV. POESÍA

6. El significado de la Revolución mexicana

Una viciosa convicción, sancionada sin límites por el sentido común, hace del poeta una criatura mediocremente agraciada con el don del pensamiento. Poetizar y pensar se contraponen como la privación y la abundancia de un bien; el pensamiento vaga por regiones inaccesibles a la poesía y lo que nos revela el poeta se aparta con religioso cuidado de los dominios accesibles al pensamiento. Hoy, empero, empezamos a sospechar que la tradición ha impuesto a nuestra mente un divorcio entre pensar y poetizar que en edades más originarias y más originales no se había operado para bien de ambos. Nuestra lógica es tan seca y estrecha que no se reconoce en la poesía. La poesía es habitualmente tan tonta y prejuiciosa que no se reconoce en el pensamiento. Pero nuestro siglo empieza a sanar de su miopía y se abre a la nueva persuasión de que poesía y pensamiento se comunican por robustos enlaces que sólo nuestra angostura de visión convierte en impalpables y sutiles. En el poeta surge un pensamiento que nada tiene que pedir en rigor a la filosofía. Carecerá de exactitud y precisión, accidentes del arte y del oficio, pero problematismo, que es en lo que reside el rigor, lo exhibe con abundancia.

Al querer, en esta ocasión, pensar sobre el tema de la Revolución Mexicana, hemos acudido a un poeta, que en uno de sus ensayos más socorridos por la atención de sus lectores abunda en apreciaciones de indudable interés y hondura. Nos referimos a Ramón López Velarde que en su "Minutero" nos habla de "Novedad de la Patria".

Antes de la revolución la patria aparecía "pomposa, multimillonaria, honorable en el presente y epopéyica en el pasado". La justificación de la patria estaba realizada a ojos ajenos. Pero con la revolución este barniz de derecho se ha desvanecido. Han sido menester "los años del sufrimiento para concebir una patria menos externa, más modesta y probablemente más preciosa".

La Revolución es una "inversión de valores". Lo que figura en los frontispicios es puesto al pie de las páginas, anotado como accesorio y sube al primer estrato un cúmulo de "antivalores". En esta operación el sufrimiento juega un imprescindible papel. En la interioridad de un padecer se van ajando los valores "oficiales", van muriendo con el proceso mismo del padecer. Pues una desesperación sin dolor no pasa de ser retórica revolucionaria.

Que la revolución haya traído una "nueva patria", hoy todavía no lo comprendemos. Los años han vuelto a instalar en el alma del mexicano la pomposidad, lo multimillonario, la honorabilidad, lo epopéyico. En su dimensión de interioridad la revolución ya no nos nutre. La grandeza empieza a rondarnos bajo las formas del más aparatoso exhibicionismo. La modestia de la condición humana recordada por la revolución está echada en el olvido. Y al doblar el primer recodo del siglo, ¿qué pensador se atreverá a perfilar esa patria que López Velarde vio surgir con la Revolución? ¿No es responsable nuestra filosofía de una radical ceguera para traducir lo que la poesía ha enseñado sobre la Revolución?

Con la Revolución, López Velarde, ve surgir una patria "no histórica, ni política, sino íntima". Pero ¿quién entenderá lo que con estas palabras se nos invita a pensar? En una generación, salvada y a la vez bastardeada por el historicismo, lo que México y el mexicano signifiquen además de un producto histórico nadie lo entiende. Empero somos en la historia algo más que historia. Y frente a la política. ¿No nos avergonzaríamos de definirnos por realidades más hondas que la política? Pero la Revolución significa algo más que lo histórico y lo político. Significa algo íntimo. Pero aquí se despeñan todas nuestras capacidades. No hay pensador capaz de pensar lo que López Velarde entiende por íntimo. Lejos, pues, estamos de haber comprendido lo que la revolución nos ha enseñado.

La nueva realidad que la revolución hace advenir es una realidad cotidiana, "la hemos descubierto a través de sensaciones y reflexiones diarias", sin tregua, "como la oración continua inventada por San Silvino". Es cierto que de la revolución charlamos cotidianamente, que la desgranamos en habladurías de cada día. Pero no es esto lo que nos permite descubrirla. Sino que, por el contrario, nos la encubre. López Velarde nos incita a "reflexionar", no a charlar. A convertir esa novedad de la patria en asunto de cada día, a repetir sus posibilidades sin tregua, porque el menor olvido nos la desvanece y confunde. La tarea es, pues, vigilar y velar porque la esencia de lo que la revolución ha producido se convierta para nosotros en realidad cotidianamente vivida y ensayada en situaciones cotidianas.

Pero avanza más aún en exigencia nuestra actitud frente a esa nueva posibilidad. "La miramos hecha para la vida de cada uno", es decir, individualizada. Nos está encomendada como asunto de incumbencia y responsabilidad personales. *Tua res agitur* se trata de algo que concierne a cada quien. No a una masa anónima y gregaria. La revolución revive o destruye sus posibilidades en cada mexicano individualmente, y le confiere precisamente su individualidad. Esto se

pasa por alto muy frecuentemente. Se pide que se mantenga la Revolución, que se la perpetúe, pero no se ve que la infecundidad de tales imperativos reside en la vaguedad con que se precisa su destinatario, la exigencia no va a un grupo sin personalidad, sino a subjetividades aisladas y peculiarizadas.

Todos estos pensamientos nos recuerdan que de la revolución todavía nuestro pensamiento nada nos ha dicho. Deslizándose por la superficie de las apariencias ha dejado escapar lo esencial. El problema de la revolución es justamente el de la realidad que ha producido, el del sentido que ha gestado y del que echamos manos sin aclararlo y precisarlo. Vivimos inmersos en ese sentido, pero inmersos no significa que nos lo hayamos apropiado, sino más simplemente que sin percatarnos de ello vivimos a sus expensas. Pero la tarea de la filosofía consiste en hacernos entrar en posesión consciente de lo que ya tenemos, de ese haber previo en cuyo seno nos agitamos y a cuya luz comprendemos todo lo que cotidianamente nos pasa.

En la tarea de hacer presa conscientemente de ese sentido el pensamiento requiere de su tensión máxima. No está al alcance de la mano sólo con alargar la mano. Su interpretación es tarea ardua y que pide una atención y una continuidad de que habitualmente nos sentimos dispensados.

López Velarde se daba cuenta de la dificultad de esta empresa. "Un gran artista o un gran pensador podrían dar la fórmula de esta nueva patria. Lo innominado de su ser no nos ha impedido cultivarla en versos, cuadros y música". La palabra del pensador y del poeta nombran el ser y al nombrarlo lo hacen surgir a una nueva vida. La vida a que surge es la vida de las posibilidades, la dimensión de los proyectos y de los planes. Antes vive en la realidad no capaz todavía de proyectarla en sus plenas posibilidades, sino encadenándola y cegándola. Pero "antes" de la interpretación filosófica de una realidad hay el "cultivo" artístico que opera ya en las posibilidades, que proyecta y lanza, aunque no en toda su pureza, pues aún echa mano de lo "sensible" como asidero de lo posible.

Una "prueba" de lo que López Velarde entreveía nos la da el auge de la pintura mexicana. Los pintores son los que mejor han "comprendido" a la revolución, es decir, los que con más acierto la han desplegado en el ámbito de las posibilidades. También la poesía, aunque un tanto a la zaga, ha operado esta "posibilitación" de la Revolución. Pero a la filosofía está reservado, como con derecho propio, llevar esa empresa a culminación. ¿Podemos afirmar que nuestra filosofía se ha puesto ya en camino hacia esta finalidad?

Si la filosofía ha de "definir" esa nueva patria, hoy por lo menos hemos de dedicarnos a "observarla". Con ello entiende el poeta "adivinarla", proponer las hipótesis, los puntos de vista que más adecuadamente nos permitan apresarla, asirla, interpretarla. Y ¿qué es un punto vista si no es un "partido"? La Revolución ha gestado partidos. En la historia de estos partidos encuéntrase quizás más de una clave para su comprensión. No podemos aquí ahondar en el tema. Nos limitaremos a dar un signo de esta clave. En el nombre mismo de estos partidos hay ya enseñanza y enseñanza simbólica. El primero se llamó "Partido Nacional Revolucionario". Aquí se pone la revolución al servicio de una nación. Se hace tomar partido a la revolución a favor de una nación. Repárese: de una nación, no de una "nueva patria". Se decide en beneficio de la nación por encima de la patria. El segundo de los partidos es el de la "Revolución Mexicana". A nuestro entender, es el más hondo y comprensivo de los títulos que puede ostentar un partido de la Revolución. Lo mexicano es aquí definido por la revolución. Lo mexicano es lo revolucionario, el ser del mexicano es el ser surgido de una revolución. Finalmente, se habla de Partido Revolucionario Institucional. La revolución es, en este caso, creadora de Instituciones, se ha solidificado, se ha "oficializado". La revolución es invocada como garante de las instituciones. En la dirección, pues, del segundo de los partidos ha de ir la reflexión, pues sólo ahí resuena con prístinidad el sentido de la revolución mexicana sin los compromisos con la nación o con las instituciones.

Para López Velarde la definición del nuevo ser del mexicano ha de ser conseguida más que "a sangre fría" por una "corazonada". Más que llegar a él nos ha de sorprender, a manera de rapto, que se adueña del pensamiento y lo solicita. "La alquimia del carácter mexicano no reconoce ningún aparato capaz de precisar sus componentes de gracejo y solemnidad, heroísmo y apatía, desenfado y pulcritud". Con ello nos ha señalado una serie de notas que, en aparente contradicción, se precipitan. ¿Podemos hoy decir que disponemos de un "aparato" capaz de precisar los elementos de nuestro carácter? Esto toca probarlo a nuestros filósofos.

7. Carácter y ser del mexicano en la poesía de López Velarde

Siempre que se habla de lo clásico la reflexión parece descansar en un seguro puerto de salvación. En cambio, lo romántico nos arroja en un mar de confusiones en que las imágenes más disparatadas

elevan su pretensión de legitimidad para terminar todas por exhibir su incurable bastardía. Hay una imagen clásica del carácter del mexicano, un prudente término medio de asentimientos reconfortantes, y hay también miríadas de pinturas románticas. Aquí vamos nuevamente a dibujar ese clásico perfil de nuestra manera de ser, esa interpretación o revelación que "corresponde" a la realidad con un escaso margen de arbitrariedad en nuestras cosas, se nos ha reforzado la creencia de haber atinado, con esa imagen, en el verdadero punto de gravitación, en la ubicación certera de nuestro ser. Presentíamos, al meditar nuestra constante histórica y natural, pero nos ha regocijado verla desprenderse sin violencia de una serie de testimonios que son, a su vez, autoridades. Invocaremos los nombres de fray Diego Durán, Alfonso Reyes, Xavier Villaurrutia y Ramón López Velarde, como el de los autores que con claridad de veras han discernido aquella clásica estructura, y mostraremos que en su unanimidad aportan una prueba más de la objetividad del esquema. En cierto modo nos entregaremos a un repaso de evidencias, a un recitado de convicciones. Para resaltar de modo conveniente la peculiaridad de esa imagen la hubiéramos querido confrontar con la propuesta por Samuel Ramos y penetrar en el problema de por qué, al parecer, se dan dos pinturas a primera vista inconciliables, de nuestro modo de ser, quédese el proyecto para otra ocasión, aunque al final algo avanzaremos.

Hemos llamado la atención en otra parte sobre el valioso testimonio de fray Diego Durán acerca del carácter del mexicano.[17] Se trata, hemos dicho, de un modo de ser oscilatorio o pendular que remite a un extremo y luego a otro, que hace simultáneas las dos instancias y que nunca mutila una en beneficio de la otra. El carácter no se instala, por decirlo así, *sobre* las dos agencias, sino *entre* ellas. La palabra náhuatl lo acuña con toda perfección, *nepantla*, en medio, a mitad, en el centro. Tenemos así desprendida en pureza la categoría cardinal de nuestra ontología, sin turbio préstamo de la tradición occidental, autóctona, para regocijo de nuestro afán de originalistas. Los contenidos entre los que se oscila son, por de pronto, indiferentes en cuanto a su materia, no hay de su parte un límite que invalidara la forma que los engarza. En el caso que sirve de asidero a la ideación, a la eidetización, de fray Diego Durán, se trata de las dos leyes, la cristiana y la aborigen, en el de Alfonso Reyes el esquema lo llenará la hipocresía y el cinismo, y en el de López Velarde, la religiosidad y el amor, para decirlo con la interpretación de Villaurrutia. Podríamos

[17] *Historia Mexicana,* N° 3.

también hacer figurar la pareja de lo "decente" y lo "pelado", la de brutalidad y delicadeza, la de fragilidad y dureza, etcétera. Lo que conviene retener como decisivo no es, empero, el contenido, cuanto el esquema, que llamamos concediendo a los hábitos para rescatar más tarde, lógico, de pendulación, de oscilación, de vaivén o de zigzag. En una palabra: la zozobra. Porque es equivalente hablar de una lógica de oscilación y hablar de zozobra. Este peculiar movimiento ontológico que es la zozobra no corresponde ni al lineal de la lógica formal, ni al espiral de la lógica dialéctica. Los contradictorios se excluyen en una lógica formal, y para construir una imagen del carácter que se legitime hay que rechazar uno de ellos y consagrar el otro. En la dialéctica, se superan los extremos, se ayuntan para dar origen a uno tercero que absorbe en su seno los contrarios y los sublima perfectivamente en un término eminente. En cambio, la zozobra es un no saber a qué atenerse, o lo que es lo mismo un atenerse a los dos extremos, un acumular, un no soltar presa, sino asir los dos cabos de la cadena. El juego incesante de vaivén, la marcha y contramarcha no tiene fin, "nuestras vidas son péndulos", para acuñarlo en expresión de López Velarde, que tendrá siempre en mi ontología la última palabra.

La zozobra remite a los extremos. Remite moviendo y no aludiendo meramente. Pero lo que la zozobra tiene quizás de más hondo es un dolor peculiar, un sufrimiento privatísimo. La desgarradura que como inevitable yace en el tipo de ser que revela la zozobra es incurable. No se cierra nunca. Es una hendidura que no puede obturarse, que no cicatriza, una herida permanente. La inmersión en lo originario se anuncia en el alarido incontenible que se escapa cuando tocamos con el dedo esta llaga, esta marca de fuego, indeleble y sangrienta. El movimiento de la zozobra tiene algún parecido con el de la tejedora. Es un triste y manso ajetreo que va zurciendo la vida, o mejor sería decir, que se deja tejer, en una pasividad cuya definición es de difícil consecución. En ese movimiento pendular hay una síntesis pasiva, un lograrse las cosas por el azar doloroso de los encuentros heterogéneos. Reunir en una sola ecuación los elementos que componen este modo de ser accidental no es hacedero. Hay remitencia, movimiento, dolor, desgarradura, sangría y síntesis. Sólo un análisis muy ceñido de la poesía de López Velarde permitiría calibrar con eficacia las frágiles esencias que aquí se entremezclan. Su jerarquización pediría una labor de exégesis prescindida, inútil es decirlo, por una inteligencia alertísima y una sutilidad emotiva casi impalpable. Avancemos, empero, algunas precisiones.

Tarde de lluvia en que se agravan
al par que una íntima tristeza
un desdén manso de las cosas
y una emoción sutil y contrita que reza.
(*La Tejedora,* p. 21.)

Todos los "elementos" de nuestro carácter están aquí presentes, pero lo que más importa: engarzados, tejidos en una forma de unificación. Primero la emotividad, después la inactividad, y finalmente, la melancolía, nuestra manera de rumiación o de secundariedad.

El fondo del carácter lo da la melancolía, representada con toda adecuidad por la imagen de la "tarde de lluvia". Lo gris y lo lloroso de su incurable ajamiento quedan sin más sugeridas. La desgana, figura, como dijimos en nuestro *Ensayo de una ontología del mexicano* correctamente perfilada como "un desdén manso de las cosas" (p. 115).[18] La emotividad aparece como sutil, como delicadeza, pero se le matiza con lo contrito e implorante. Sobre ello volveremos. El dolor de la zozobra está representado en este verso de López Velarde como una "íntima tristeza". La sangre "devota" mana, pero con una suavidad, con una lentitud apenas perceptibles. El desvivirse es moroso, suavísimo, la vida escapa por un intersticio casi invisible. La exterioridad del desangrarse está reducida al mínimo. Esa herida no es, sino que se hace, se está tejiendo incesantemente como en un proceso sutil de cicatrización a la inversa, de obstaculizada coagulación. Ello es lo que importa sobre manera comprender. Ese carácter se va tramando, se va formando por la zigzagueante desgarradura de cada instante. El azar es así el artífice de nuestra quedísima evasión. Las imágenes resisten a la sugerencia de la intuición, porque se trata de representar un proceso de síntesis que no es de consolidación, sino de desmembramiento, pero sin una previa sustancia que trabajara en su desmoronamiento desde adentro. Todo es, en cierto sentido, más bien exterior que interior, porque no hay un núcleo resistente a horadar, sino que desde el principio está ahí una fisura que nos impele a comprender la génesis de su distorsión, y no de su cicatrización.

La tarde de lluvia, el elemento exterior o noemático, se empareja con el carácter, elemento noético, cambiando o prestándose significaciones que permiten entender uno por la otra, y a la inversa. Este "encuentro" es azaroso, o mejor sería decir que todo el verso surge como captación de una situación azarosa. La confrontación

[18] Incluido en este volúmen.

"agrava", "al par", la inactividad y la emotividad. Los dos rasgos del carácter sufren una potenciación, son lanzados de la corriente mansa a la bravía. La herida ontológica, de que mana la tristeza sentida como íntima, ilumina, nutre, comunica el carácter sentido más primario que el manejado cada día sin acentuación; sumerge en lo originario. Tenemos así una especie de recrudecimiento de la ancestral herida por su confluencia con una tarde de lluvia. Nada sería más inepto que pensar en un enlace causal, todo es casual, y no motivado o movido por un ámbito climático que reblandece con sus insinuaciones un modo de ser y lo lleva a palpar en cercanía su incurable desgarradura.

El sabor de culpa o de deuda que sugiere lo contrito no está echado en el olvido. Esa herida, esa fisura saben a culpa. Ello es inevitable. No podemos con la existencia desgarrada alardear de inocentes. Y de la culpa, sin intermediario de ninguna especie, brota la plegaria, el rezo, la oración. Rezar es la voz de la culpa. La deuda implora, no puede menos. Pero si hablamos de oración, por lo pronto nada tiene que hacer aquí una religión determinada. Ni tampoco indeterminada, porque si la religión es religación, con lo divino, vinculación, la culpa en su origen no remite a ninguna religación. La deuda habla en el rezo, pero no de religación a lo divino. Es éste un añadido y una solución al enigma en que zambulle. Que la oración alude es innegable, que conoce su destinatario es dudoso. Se reza simplemente y no se hace cuestión de un receptor de esa oración.

Tejedora: teje en tu hilo
la inercia de mi sueño y tu ilusión confiada;
teje el silencio; teje la sílaba medrosa
que cruza nuestros labios y que no dice nada;
teje la fluida voz del Angelus
con el crujido de las puertas:
teje la sístole y la diástole
de los penados corazones
que en la penumbra están alertas.
(*La Tejedora,* pp. 22 y 23.)

El hilo de la vida que en movimiento zigzagueante teje, abre la herida, no está torcido por una mano providente, o lógica, sino aventurera y azarosa. La tejedora no es una sabia calculadora de los efectos y de las conclusiones, sino la abandonada inspiración de lo accidental. La lógica tampoco selecciona la clase de hilos a trenzar, porque

en esta operación de síntesis pasiva que es la vida las agencias se mezclan sin ningún respeto a los géneros, no se reconoce ningún derecho de pulcritud al lino frente al burdo henequén. El azar es, por esencia, lo híbrido, el maridaje de géneros incompatibles, de contradictorios. Si nos representáramos el universo como una ilimitada seriación de hilos paralelos que corren cansamente adosados sin pretensiones de entrecruzamiento el azar no tendría ningún papel que jugar. Como en el universo de Epicuro la caída vertical de los átomos tiene que soportar una inflexión para que su encuentro se opere y este klinamen, esta brisa que tuerce y comunica, es el lecho del azar, el surco desviado que en su irrumpir atravesado fecunda lo heterogéneo, comunica lo específico y encerrado en una definición lineal. La confluencia de las series heterogéneas es el azar y la zozobra no es otra cosa sino el desnudo esqueleto de ese vaivén universal que hace comunicar a las criaturas de todo género unas con otras, es el movimiento de error que en un cuadro de paralelas ha corrido la tinta y permite que en su desangre lateral se fertilice lo vecino y lo lejano.

López Velarde pide que se teja en un mismo hilo la inercia del sueño y la ilusión confiada. Repárese en que son agencias contrarias. Si una está presente con ello anula a la otra, pero lo que la lógica hace imposible la vida, en su síntesis de azar lo consigue. En cierto sentido se pone en manos del azar la faena de conciliar los contrarios, de mezclar los géneros diversos. Un sueño para realizarse pediría actividad, quehacer. Pero la inercia del sueño conspira de modo decisivo en contra de su encarnación en lo real, priva o mutila a todo ideal de la fuerza con que modelaría las cosas y las transformaría en bienes. Soñar e inercia se contraponen. Pero la pereza se quiere hacer comulgar con una ilusión confiada, no ponerla en entredicho. Dejando intacta la ilusión, no revelar que depende de una inercia, lo que vendría a provocar la más radical de las desilusiones. Esta síntesis imposible es la que nuestro poeta deja en tarea a su tejedora. A continuación encarga también que los silencios de los amantes se tejan, no hay palabras, no hay diálogos, y, por tanto, no hay síntesis activa de expresiones, sino incomunicados silencios que el azar comunicará y formará en unidad. La misma petición de ayuda para que se enlacen las sílabas medrosas, y de modo más patente en cuanto a la operación de encuadrar diversidades, de formar híbridos, en los dos versos siguientes: la fluida voz del *Angelus* y el crujido de las puertas. Nada más disparatadamente distante y nada que muestre más las instancias contrarias entre las cuales se opera la comunicación. Más clara la alusión cuando concreta la zozobra,

la oscilación, como sístole y diástole, movimientos del corazón que dan la imagen perfecta del vaivén de la zozobra. Lo cordial simboliza que ese oscilar es más de índole emotiva que volitiva. No se oscila como entre dos polos en que la voluntad no sabe preferir, sino entre dos "corazonadas", entre dos afectos. El matiz de tristeza es evocado una segunda vez al hablar de "*penados* corazones". Y el verso final.

Hemos dicho que en el movimiento de la zozobra núcleo mismo de azar, o lecho del azar, hay un surco en que se espera que caiga algo. De ahí ese rezo, esa imploración. Forjar el carácter como zozobra es un llamado al azar, una invocación o incitación. Es recogerse en un alveolo en actitud de expectación. El hueco en que se ha preparado el lecho al azar tiene algo de sombrío, de cavernoso, no se puede decir que sea una hendidura bañada por la luz. Es un claroscuro, un crepuscularío, una "penumbra". Pero en el fondo de esa cueva alumbra la atención, la esperanza, la vigilia del implorante. Hay que comprender la situación que aquí tratamos de sugerir en toda su articulada estratificación de matices. Los corazones zozobrantes y apenados yacen en una oquedad penumbrosa, pero desde ahí están alertas. Repárese en la combinación de opacidad y lucidez. Sumergirse en la originaria zozobra parece ser un movimiento que lleva hacia lo oscuro, hacia la anulación de la conciencia, pero en el punto extremo de entrega a lo crepuscular brilla lo alerta, la antena sutil presta a recibir el mensaje.

Decíamos que en esa primaria voz de la culpa hay una imploración, pero negábamos que llamara directamente a un Dios. En verdad la situación se aclara si nos fijamos en que el movimiento de la tejedora lo que aspira a conseguir es la síntesis de las conciencias, o sea la intersubjetividad. Salirse de la conciencia insular y alcanzar la comunitaria. Éste es el término del movimiento en que se presta atención al azar. No es aquí lugar para entrar en largas explicaciones filosóficas. Baste con decir que asistimos a ese tránsito de lo solitario a lo popular, de lo individual a lo colectivo.[19] Para López Velarde ese poder de extraversión y de comunicación es el Amor.

Divago entre quimeras difuntas y entre sueños
nacientes, y propenso a un llanto sin motivo,
voy, con el ánima dispersa

[19] O en el lenguaje filosófico, que se opera el tránsito de la cuarta a la quinta de las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl.

en el atardecer brumoso y efusivo,
contemplándote, Amor, a través de una niebla
de pésame, a través de una cortina ideal
de lágrimas, en tanto que tejes dicha y luto
en un limbo sentimental.
(*La Tejedora,* "El León y la Virgen", p. 23.)

Llegamos así al término provisional de nuestra escaramuza caracterológica y podemos con algún atrevimiento proponer una síntesis, una conformación unitaria de las diferentes capas de sentido que el análisis nos ha facultado para discernir. Sobre el fondo del carácter sentimental, en que se anudan la emotividad, la desgana y la melancolía, y en que se abre su camino el habla primigenia de la culpa que reza e implora, destácase o, en metáfora de profundidad, húndese como en mar, como bajel, la zozobra, que en incesante vaivén y oscilación remite de un extremo a otro, teje instancias que pueden ser contrarias o simplemente diversas. Lo sentimental forma la atmósfera, el horizonte, el recipiente en que la zozobra ejecuta su insobornable número de marcha y contramarcha como el "viudo oscilar del trapecio…" (*Memorias del circo*, p. 74.). La zozobra hállase suspensa en un *limbo* sentimental, no oscila, por decirlo así, en el interior de una bóveda enrarecida y no cualificada, sino precisamente coloreada, tinturada, de atmósfera sentimental.[20] Por ello hemos dicho que más que moción de la voluntad es la zozobra vaivén emotivo, sentimental. Carácter sentimental y zozobra implícanse como fondo y forma.

He descubierto mi símbolo
en el candil en forma de bajel
que cuelga de las cúpulas criollas
su cristal sabio y su plegaria fiel.
(*El Candil,* "El León y la Virgen", p. 108.)

Otra serie de consideraciones se ligan a la naturaleza de la tristeza que es la zozobra, a su condición de herida, a la apertura al azar y al quehacer de tejedora en que se engarzan las subjetividades para modelar la forma comunitaria.

[20] Conviene insistir en que oscilación un tanto sentimental y oscilación solitaria son equivalentes. Por eso cuando dice "estoy colgado..." no por ello se excluye lo sentimental, sino que simplemente se subraya la soledad.

La zozobra es, por lo pronto, una tristeza íntima. El adjetivo parece dar a entender que se trata de una tristeza entrañable, constitutiva, no adventicia. Una tristeza que, como *a priori* sentimental, precede y condiciona todo dolor grande o pequeño que depare la experiencia, el vivir. Antes de que nos haga tristes alguna pérdida concreta de un objeto o de una persona de nuestro mundo circundante, somos una pérdida radical, condicionante, incurable. Las tristezas con que nos acedia la vida nos recuerdan la fundamental, la que somos, como a Platón las cosas del mundo le recordaban, le ponían en transe de rememorar las ideas. Somos tristes innatamente, por partida de nacimiento, y es que originariamente somos una pérdida, una penuria, una deuda, una carencia.

No soy más que una nave de parroquia en penuria,
nave en que se celebran eternos funerales,
porque una lluvia terca no permite
sacar el ataúd a las calles rurales.
(*Hoy, como nunca…*, p. 40.)

Esta tristeza, correlato de la carencia que es nuestro ser, pues pérdida y tristeza se dan como anverso y reverso, se cualifica precisamente como desgarradura, como herida. De todas las formas que podemos describir como entrañando una carencia, una privación, la herida, esa desgarradura de lo que vive es la que peculiariza el dolor de la zozobra. Duele el ser zozobrante, como duele una herida, un desgarramiento en el tejido vivo, en la carne con vida. No es otro el dolor, que en su generalidad indeterminada pudiera remitir a otros sentidos. Tristeza, pérdida y herida van dibujando el perfil de la zozobra, lo van precisando.

Mi espíritu es un paño de ánimas, un paño
de ánimas de iglesia siempre menesterosa;
es un paño de ánimas goteado de cera,
hollado y roto por la grey astrosa.
(*Hoy, como nunca…*, p. 40.)

Los motivos de tristeza, de penuria y de rotura encuentran su expresión inequívoca. La zozobra revela un ser "al par" menesteroso y roto.

Ahora bien, esa herida, carencia que produce un dolor triste, es manifestación de un movimiento y, por tanto, no es algo estático, sino permanentemente dinámico, movido. No es, rigurosamente hablan-

do, una herida, sino un estarse hiriendo sin parar, un desangrarse. La zozobra opera una pequeña e íntima hemorragia, un escurrirse o deslizarse de la sangre. A López Velarde se le ocurrió adjetivar a la sangre y llamarla "devota". La ocurrencia tiene su explicación. Como ser menesteroso, o como privación, la zozobra habla de culpa, de deuda, y reza, ora o implora. Esa herida, por su condición culpable, quiere decirnos algo que no podemos menos de ubicar en el recinto de lo "devoto", que para ser exactos quizás habríamos que diferenciar del recinto de lo "santo" o religioso. Lo devoto frente a lo religioso lo rizaría la cualidad de lo "popular", de lo comunitario en un sentido muy singular. La religión que balbucea o frasea la zozobra no tiene, quizás primariamente, el sentido de una comunicación con Dios, sino con el prójimo, con el otro yo. El habla de la culpa es una imploración, una evocación, con su matiz mágico, de comunidad, de emparejamiento. Suscita o llama la compañía. Es el papel que desempeña, en la poesía que comentamos, la tejedora. En este caso se puede decir que López Velarde nos hace asistir al transe de la formación de la intersubjetividad, que nos inicia en el misterio complicadísimo de la plasmación de una comunicación. Salir de la soledad individual y engranarse con la soledad ajena para formar la comunidad no es un movimiento fácilmente explicable. Revivir esta ocurrencia trivial requiere de una agudeza de análisis que en filosofía sólo quizás existe como ejemplo el de Husserl. El pensador alemán nos hace asistir a este tránsito en su quinta meditación cartesiana.

La Tejedora representa ese papel de engarce en que las subjetividades hasta entonces aisladas se ponen en comunión, se comunican. El movimiento es aquí, por así decirlo, patente, está al descubierto y el poeta nos lo muestra en su rica y colorida nervadura. Pero en otras dos poesías, de un interés ontológico primordial, hemos de encontrar, o bien ignorado el movimiento, o bien suspendido y negado. Veamos lo primero.

Todos recordarán aquello que empieza:

¿Dónde estará la niña
que en aquel lugarejo
una noche de baile
me habló de sus deseos
de viajar, y me dijo
su tedio?
(*Nuestras vidas son péndulos*, p. 13.)

La niña ignora que en mí también su drama tiene su correspondencia, que no es una "mónada sin ventanas", dentro de la cual se consuma el horroroso sacrificio de su sentimiento, sin que se entere de su agonía otra conciencia. Se vive ya *entre* y no dentro, pero la niña no lo sabe.

E ignoraba la niña
que al quejarse de tedio
conmigo, se quejaba
con un péndulo.

El confidente es un péndulo, un resonador que trae sin amortiguamiento a su subjetividad el dolor ajeno, el tedio del prójimo. La zozobra está representada como un movimiento de acarreo del sufrimiento ajeno. Y esta forma de comunicación y de comunión no es pasajera, forma un hábito, no muere al momento para dejar su lugar a una impenetrable apatía, sino que se arrastra a lo largo de toda la vida, como si la herida de la comprensión de lo extraño nos gravara una vez más de modo definitivo.

Niña que me dijiste
en aquel lugarejo
una noche de baile
confidencias de tedio:
donde quiera que exhales
tus suspiro discreto,
nuestras vidas son péndulos…

Intersubjetividad, pues, operada, pero a la par, ignorada. No es el caso grave. El acento mayor, la dolorosa frustración encuéntrase en la negación, en el rehusarse a la intersubjetividad. López Velarde lo ha vivido en una de sus poesías más profundas, desde nuestro punto de vista, la que con mayor hondura ha cogido nuestro entrañable modo de ser, aquella que empieza:

Prolóngase tu doncellez
como una vacua intriga de ajedrez.

Ya los acordes iniciales nos iluminan la situación en todos sus recodos. La doncellez es una virginidad que culpablemente se prolonga. Compararla a un juego complicado y vacío como el ajedrez nos deja entrever que, si bien el sentido de lo lúdico es primordial en

nuestro modo de ser, hay que entenderlo de cierta manera. El juego, por el simple hecho de ser juego y entrañar el azar, no es lo preferible. El sentido de la vida como juego es superior quizás a la vida como deber, pero siempre que ese juego sea de intersubjetividades y no de soledades. La comunicación con el prójimo es el campo privilegiado del azar y quien a él se rehusa se condena a la inútil, a la "excomulgada" tarea de jugar solitarios. El choque, el "disloque" que inevitablemente produce ver apareados lo solitario y el juego informa con suficiente retórica de que el "verdadero juego" no es éste. Muy por el contrario, aquí yace una negación funesta.

La lámpara sonroja tu balcón
despilfarras el tiempo y la emoción.

Yo despilfarro, en una absurda espera,
fantasía y hoguera.

Hemos dicho que la actitud de espera en que el azar de la comunicación se suscita, combina a la vez lo iluminado y lo sombrío. Pero cuando la luz no es signo de una conciencia de espera, sino de empecinamiento en el hermetismo, cuando, como se dice vulgarmente, "no se pierde la conciencia", entonces no hay posible entrega, o se frustra, porque el movimiento de aceptación no soporta esa impertinente luminaria de la razón con todos sus rayos desplegados como púas y alambres protectores. Esa lámpara que sonroja el balcón es tan engañosa como el color de las mejillas que, lejos de ser un signo de salud, es frecuentemente símbolo de fiebre, de enfermedad. No hay comunicación, la intersubjetividad no se forma, no hay un *entre,* sino dos *dentros* en que se consume la vida.

López Velarde siente que esa operación interrumpida es un despilfarro, una dilapidación. Quien vive este corto circuito de la comunicación, a quien se le frustra, no puede menos de confesar que se le va el ser, que se le escurre de entre las manos. Porque nuestro ser no hay poder capaz de retenerlo en soledad. Dicho de otra manera: la soledad nos pone en presencia del desmoronamiento de nuestra entraña, de nuestro irreparable *deserse.* Una de las desfiguraciones más criminales es aquella que nos invita a quedarnos en soledad con la esperanza de tocar con ello el suelo seguro, de entrar en posesión de un caudal imperecedero. Pero la soledad no es una ventura de preservación del ser, sino de perdición. Sólo la comunidad "asegura", afirma.

Los pródigos al uso
que vengan a nosotros a aprender
cómo se dilapida todo el ser.

La situación está delimitada con extrema claridad. Cuando la intersubjetividad está interrumpida y las dos soledades se amurallan en el dudoso prestigio de su insularidad, el proceso de dilapidación del ser se produce con un movimiento de pendulación vertiginosa y zozobrante. En este caso la zozobra opera como verdadera sangría, como hemorragia. Nada ni nadie puede protegernos de la consunción. En la soledad se palpa la suprema impotencia de nuestro ser, la impotencia o imposibilidad de poder con él, de comprenderlo, de prenderlo.

El espectáculo de la dilapidación del ser no es de índole capaz de suscitar regocijo y alegría, por el contrario, grita con imperiosa voz el sacrilegio y la impiedad. La sangre que emana no es ya devota, sino como dice aquí López Velarde, excomulgada. Si la comunión pide el recinto de lo devoto como su horizonte adecuado, el de la soledad suscita la atmósfera de lo inhospitalario, de lo impío.

Y frente al ínclito derroche
de los tesoros que atesora
el yacimiento de las almas, algo
muy hondo en mí se escandaliza y llora.
(Despilfarras el tiempo, pp. 61-62.)

Quedamos, pues, en que la intersubjetividad se puede presentar como operada, como ignorada o como negada e interrumpida.

En este rápido bosquejo de la enseñanza que encierra la poesía de López Velarde nos ha guiado la intención de poner al desnudo las líneas maestras de nuestro carácter. Hagamos nuevamente un alto en el camino y resumamos.

Nuestro carácter es sentimental, lo que quiere decir que combina la frágil emotividad, la desganada actividad y la melancólica secundariedad de todos sus componentes. Por la emotividad somos frágiles, sensibles, todo nos llega y todo nos hiere. La desgana nos hace ver el mundo con un manso desdén y la melancolía nos impulsa a repasar lo vivido, con doliente recordación. Este carácter constituye un fondo sobre el cual la zozobra, como péndulo, oscila y zigzaguea. En la zozobra hay movimientos fundamentales de formación de una intersubjetividad con todas sus modalidades.

8. Nota sobre lo original y lo originario

Hemos hablado en repetidas ocasiones acerca del carácter del mexicano. Últimamente hemos perseguido su definición mediante un análisis de la poesía de López Velarde. Como es bien sabido, el concepto central de esta poesía es el de zozobra. Con ello se quiere decir un modo de ser que oscila incesantemente entre dos posibilidades, entre dos afectos, sin saber a cuál de ellos atenerse, a cuál asirse como justificado, descartando sin ninguna misericordia su extremo contrario. En este vaivén el ánima sufre o padece, se siente desgarrada y herida. El dolor de la zozobra no es identificable, sin más, con el miedo o con la angustia, participa de ambos en una incancelable ambigüedad de tonalidad emotiva. Sentirse en zozobra es hallarse solicitado por llamadas de signo contrario que no soportan su exclusión, sino que imponen, que exigen, su acumulación o cumplimiento simultáneo. El carácter normado por el estilo de la zozobra mira constantemente hacia instancias contradictorias de la vida o de la historia, y su "decisión" no reside en suprimir una, en acallar la voz de una solicitación para seguir, en el silencio consiguiente al crimen de una de ellas, con ejemplar docilidad, a la otra. En ese punto muerto en que los derechos aprietan con saña el carácter, saborea amargamente su cimiento injustificable y padece su gratuidad. Lo "desgraciado" de este carácter se localiza en su condición de radical, de bisagra en que las instancias se "apoyan" para operar su juego. Pero esa bisagra no es un punto fijo y roqueño, sino una incurable arena movediza sobre la cual nada firme puede levantarse. Remitirse constantemente hacia aquella región en que las posibilidades se afrontan y afrentan crea un estado de ánimo que es todo menos de tranquilidad. A primera vista, sentirse dotado de esta dudosa capacidad de radicalización a nadie beneficia y muchos sienten que poner al desnudo la estructura de este modo de ser es aportar una "inútil verdad", es contribuir negativamente a la tarea de hacernos mejores.

La desazón que produce el descubrimiento de este carácter obedece a la falaz razón de que nuestras preferencias valorativas están acaparadas por un ideal preestablecido. Rehenes de un orden previo cuando no lo hemos encontrado nos sentimos "estafados". Pero nadie nos prometía que al desnudarnos íbamos a topar con la imagen ideal y prestada. Nuestro carácter se burla lindamente de las mentiras y nos plantea con rudeza la obligación de asumirlo sin paliativos. Entonces empieza la tarea o bien de cerrar los ojos ante ese carácter, de negarlo, o bien de descartar los ideales *a priori* y aceptar sin azoros lo que

entrañablemente somos. El placer de la aceptación tiene su correspondencia en el terror a conocernos. Muchos quieren tapar la abierta brecha y desatrancar la atención de aquel paraje para que hable de cosas extrañas y ya no insista en su empresa de autoconocimiento. Pero todos sus esfuerzos de "divertimiento" son inútiles. La historia de nuestro momento quiere que nos conozcamos y los que no tienen valor para soportar las revelaciones están de antemano refutados. No hay albergue alguno para la cobardía. Las sutiles objeciones que a destajo se inventan los timoratos son barridas implacablemente y el análisis del ser del mexicano sigue su camino con esa escolta estéril de los incomodados. "Los perros ladran… la caravana pasa".

En un desesperado gesto se ha venido diciendo que lo que importa al fin de cuentas no es conocernos, sino transformarnos, que la tarea reside en alterar nuestro modo de ser y no en iluminarlo mediante la reflexión. Se quiere el cambio a ciegas, el placer en la oscuridad. Pero lo que a ciegas cambia no cambia, sino que sigue siendo la misma opacidad que precedió al incentivo. Muchos quisieran vernos transformados sin que nuestra conciencia tomara registro alguno de esa metamorfosis. Cómplices de una mística activista y oscura rechazan el análisis y esperan que, una vez operada la mutación, otros puedan decir que no somos ya los mismos. Apelan a una extraña criatura que les absuelva y los declare diferentes, por fin librados de la vieja larva y convertidos en mariposas. No reciben en casa porque aderezan para dar buena cara al visitante al que se deben. Víctimas de una entrega a ideales aprendidos en otras partes no se consideran dignos de la visita del amo. Pero la empresa no es componerse para hacer una bella figura, no es aprender un papel que no avergüence ante extraños, sino asumir sin pena lo que somos. Asistimos a una pugna mal planteada entre el valor de aceptarse y el afán de huir. Mal planteada, porque la revolución no exige que nos avergoncemos, sino que nos reconozcamos en la miseria y nos identifiquemos con ella para construir sobre ella. El "pelado" que no quiere saberse tal y que teme la iluminación de su conducta no ha hecho la Revolución, sino aquel que se consideró como tal y que valientemente se aceptó como tal, y, a partir de ahí, y no de una ignorancia de su modo de ser, empujó hacia las transformaciones pertinentes. El ideal del proletariado no es hacerse pasar por burgués. Si olvidara su origen en la hora del triunfo andaría a la pesquisa de una imitación de la cultura burguesa. Por debajo de este activismo asoma la cola el viejo vicio de la vergüenza y desenmascararlo es casi una obligación. No se quiere conocer el mexicano porque se avergüenza la conciencia tallada de

acuerdo con otros ideales de pasar por mexicana. Y se cree aportar una buena solución gritando que nos cambiemos sin saber qué cambiamos, pero con la esperanza de que cambiados se nos verá menos indignos de figurar como semejantes a los modelos elegidos. La hora, empero, no es de modelos. Todas las instancias arquetípicas han caducado y los pueblos coloniales que todavía confían en salvarse haciendo el aparato de ser fieles a los ideales deformados de las metrópolis todavía tienen mucho que aprender. La metrópoli ha dejado de ser un modelo. Hoy se nos descubre con la exclusiva cara de la explotación sin promesa alguna de ideal y de elevación.

Al confrontarnos con nuestro modo de ser no podemos escapar al imperativo de asumirnos como somos. Lo cual quiere decir, primero, que no debemos avergonzarnos; segundo, que no debemos sentirnos limitados o negativos, y tercero, que tenemos que evitar el palo de ciego que en las tinieblas pretende destruir ese carácter y "cambiarnos". La autognosis del mexicano se inició como una plañidera meditación sobre nuestro triste modo de ser. Las catarsis, las transformaciones, la exigencia de ver los defectos para dejarlos como la serpiente deja su piel expuesta al sol fue el insistente treno de los primeros hurgadores de nuestro carácter. Más que conocimiento, lo que se pedía era una pedagogía, una técnica que nos desembarazara del monstruo que había puesto a la luz el "psicoanálisis del mexicano". Se le subrayaba como detestable, pero se le consolaba haciéndole fácil la tarea de cambiarse y de dejar de ser tan deplorable engendro. Vino después el intento de decirnos que aceptándonos como éramos, quedaba muy reducida la humanidad, que sólo unas gotas del mar sin confines de lo humano apretábamos con nuestras redes. No se tenía ningún sentido para lo profundo y los rasgos de carácter apenas desflorados por el análisis mostraban sus limitaciones a ojos vistas. Cada vez que se habla sobre los mexicanos la gente no tiene ningún sentido para ver al revés de la trama y condena diciendo que sólo se sacan a flote defectos. No se tiene paciencia o curiosidad para percibir por otro recodo cómo es que esas propiedades, en cuanto se las analiza más de cerca, dejan ver muchas posibilidades, una enorme riqueza y, por tanto, que no hay que juzgar precipitadamente sino esperar que lo dicho se sedimente y se desenvuelva. Y vino por fin la manía de los activistas, que heredando a los vergonzosos, se quieren cubrir sin manto sólo con agitar las manos lo más frenéticamente posible, lo más ruidosamente. El activista surge del apenado como su más extremo límite. Para no ver se remueve, se agita y con ello pretende distraer su mirada.

Todas las posibilidades de evasión están cortadas. No queda como actitud sino la de asumir nuestro propio carácter. Asumirlo ejecutando la operación de una consciente inversión de valores y ello es lo importante. El esclavo pone sus valores en lugar de los del amo. Incompleta y torpe sería su labor si, en vez del desplazamiento, limitara su acción a revitalizar las estimaciones que en su momento el señor respetaba y cumplía. No se trata de licenciar al señor por incompetente para ponernos en su lugar y ejecutar su propio trabajo con renovados bríos y sinceridad a toda prueba. Heredar a Europa no puede significar realizar lo que en otra época hizo bien Europa y ahora practica mal y con mentira. El mestizo mexicano no se puede definir como el ejecutor de ideales traicionados por el blanco. La imitación no es aceptable ni como empresa de fidelidad a los mejores momentos del imitado. La copia, por auténtica que sea, no borra su vicio de origen, que reside en su condición de calca y no de buena o mala. En vez de unos ideales hay que poner otros, otros que en la tradición sólo fueron barruntados como lo deleznable, como lo vergonzoso. El gesto cínico, siempre victorioso en la historia, consiste en alardear de lo que la vieja moral considera detestable.

Al atenernos a nuestro carácter, al asumirlo, no queremos representar un papel original. Con ese carácter no aportamos, como muchos piensan, una peculiaridad antes nunca vista, sino una originariedad antes no soportada. Lo que se permitía exhibirse en épocas de crisis se silenciaba en periodos normales. Pero nuestro carácter aporta una crisis permanente sin esperanza de normalidad. Lo normal es nuestra crisis, no lo transitorio. Los pueblos que nos contemplan no se acaban de explicar cómo es que, a lo largo de siglos, hemos sobrevivido, más aún, para decirlo con palabra definitivamente desusada, cómo es que hemos "progresado" y "progresamos". Tenemos una lección que enseñar, debemos al mundo la lección de una crisis que es vital, que es hombruna, que es valiente. Y, a partir de este sentido de lo radicalmente humano, hemos de levantar nuestro humanismo. La imagen del hombre que de ahí surgirá no tendrá originalidad, pero sí originariedad, lo que quiere decir que en ella se podrán reconocer todos aquellos que por mil accidentes de historia, de cultura o de sociedad, se han visto acorralados en lo catastrófico. Pues esta "morbosidad", este "catastrofismo", sólo son negativos si se empeña la atención en consagrar a sus contrarios en lo positivo. Lo original consistiría en ser incomunicables, en no definir sino lo peculiar, lo incanjeable. El carácter como zozobra no es un vaso cerrado, sino un canal de riego.

Mis hermanos de todas las centurias
reconocen en mí su pausa igual,
sus mismas quejas y sus propias furias.

Recurrir a un poeta como López Velarde ha sido, en nosotros, tarea impuesta por la obligación de volver al origen. Cuando un poeta habla de nuestro carácter lo hace con esa resonancia prístina que presta o devuelve a sus insinuaciones todas sus dimensiones, que no las obtura o rebaja a sus significaciones corrientes y molientes, sino que las "agrava" y hunde nuevamente en el mar de sus posibilidades. En cambio, cuando hablan los analistas de profesión, los rasgos de carácter pierden, por decirlo así, su dimensión de profundidad y se quedan en nuestras manos como "decorados" y estampas que han licenciado la tercera y vital dimensión. El poeta no se deja engañar por la primera impresión de las cosas, todo lo que dice avanza precedido por un horizonte en cuyas envolturas los signos y sentidos tienen el campo abierto de su potenciación.

El lenguaje que todos los días nos sirve para confundirnos y distanciarnos ha pretendido hablar del carácter del mexicano. Por fortuna no ha sido su voz la única. Mientras se suscitaba la investigación sobre el mexicano los poetas seguían su camino, hablaban, pero su trasmisión, su cosecha no podía ser apareada con la de los meditadores porque éstos, en su empeño de excluir, no les reconocieron ningún derecho. Pero nosotros reclamamos como única originalidad la de haber escuchado a los poetas. Los complejos y los resentimientos son el habla no poética del mexicano. Desatrancarlo de esa manera de expresarse no ha sido tarea fácil, aunque por hoy la podemos dar por realizada.

Mucho se ha hablado últimamente de nuestra actitud eidética, de un empeño "malsano" de quedarnos en la contemplación de la esencia de nuestro carácter. La fenomenología ha sido reducida injustamente a una pesquisa de esencias y se ha olvidado que radicalmente es otra cosa, una cosa que puede ser descrita como un avance hacia las raíces nutricias u originarias del carácter y no hacia la fijación de una estructura peculiar y clausurante. Este ahonde ha sido nuestra principal preocupación, y desde nuestro primer escrito sobre el tema se hizo evidente. De ahí que, sin que fuera menester avisarlo, estábamos ya atentos al poeta. Cuando se estudien sin violencias y con calma las perspectivas permanentes de nuestros empeños, se verá que no mentimos. Quede aquí simplemente como nota esta aclaración pertinente.

ENSAYOS EN REVISTAS ACADÉMICAS

Ensayo de una ontología del mexicano[1]

El Dr. Samuel Ramos dedica un apartado de su libro sobre *El perfil del hombre y la cultura en México* a un "Psicoanálisis del Mexicano" (pp. 69-98). En este ensayo se dice:

> Ya otros han hablado antes del sentido de inferioridad de nuestra raza, pero nadie, que sepamos, se ha valido sistemáticamente de esta idea para explicar nuestro carácter. Lo que por primera vez se intenta en este ensayo, es el aprovechamiento metódico de esta vieja observación, aplicando rigurosamente las teorías psicológicas de Adler al caso mexicano. Debe suponerse la existencia de un complejo de inferioridad en todos los individuos que manifiestan una exagerada preocupación por afirmar su personalidad; que se interesan vivamente por todas las cosas o situaciones que significan poder, y que tienen un afán inmoderado de predominar, de ser en todo los primeros. Afirma Adler que el sentimiento de inferioridad aparece en el niño al darse cuenta de lo insignificante de su fuerza, en comparación con la de sus padres. Al nacer México, se encontró en el mundo civilizado en la misma relación del niño frente a sus mayores. Se presentaba en la historia cuando ya imperaba una civilización madura que sólo a medias puede comprender un espíritu infantil. De esta situación desventajosa nace el sentimiento de inferioridad que se agravó con la conquista, el mestizado y hasta por la magnitud desproporcionada de la naturaleza (pp. 73-74).

En una sesión del Centro de Estudios Filosóficos celebrada el año pasado, propusimos al maestro Ramos substituir la expresión de inferioridad aplicada al mexicano por la de insuficiencia. En el caso de la conquista, argumentábamos, pudiera muy bien tratarse de una re-

[1] *Cuadernos Americanos,* vol. 57 (3) mayo-junio, 1951, pp. 135-148.

lación de inferioridad semejante a la de padres e hijos, como dice el Dr. Ramos, pero en el caso de la independencia, la relación con el europeo, no era ya de padre a hijo sino de maestro a discípulo. Se enfrentaban entonces dos "Ilustraciones" entre las cuales se dada una diferencia de suficiencia a insuficiencia, pero no ya de superioridad a inferioridad. Propusimos también entonces un análisis fenomenológico que deslindara muy precisamente inferioridad de insuficiencia. La inferioridad es una de las modalidades de la insuficiencia, pero no es la única. ¿Cómo se pasa de una insuficiencia constitucional u ontológica a una inferioridad? Responder a esta cuestión es precisamente dar cuenta de lo que el maestro Ramos ha llamado el complejo de inferioridad del mexicano.

Y en primer lugar ¿en qué sentido hemos de entender ontológicamente que el mexicano es insuficiente? Según el Dr. Ramos el complejo de inferioridad ha de servir para explicar sistemáticamente "nuestro carácter". Pero ¿cuál es nuestro carácter?

El mexicano es caracterológicamente un sentimental. En esta índole humana se componen o entremezclan una fuerte emotividad, la inactividad y la disposición a rumiar interiormente todos los acontecimientos de la vida. La vida mexicana está impregnada por el carácter sentimental y puede decirse que la tónica de esa vida le da justamente el juego de la emotividad, la inactividad y la rumiación interior infatigable.

La emotividad es una especie de fragilidad interior; el mexicano se siente débil por dentro, frágil. Ha aprendido desde la infancia que su fuero interno es vulnerable y hendible, de aquí todas estas técnicas de preservación y protección que el mexicano se construye en su torno para impedir que los impactos del mundo le alcancen y hieran. De aquí también su delicadeza, las formas finas de su trato, el evitar las brusquedades, las expresiones groseras. Pero también esa constante preocupación por escurrir, por pasar inadvertido y la consecuente impresión que desde afuera da el mexicano de evadirse y escabullirse, de no darse a notar. Finalmente esa sensación, tan incómoda a veces, de ocultamiento de la propia persona, de recato, que colinda casi con el disimulo y la hipocresía y que no es en verdad más que la convicción de la incurable fragilidad.

La fragilidad es la cualidad del ser amenazado siempre por la nada, por la caída en el no ser. La emotividad del mexicano expresa o simboliza psicológicamente su condición ontológica. Quien vive amagado por la destrucción se siente frágil y destruible y tiende a la protección si valora la vida o se expone a la aniquilación si en un

arranque de decisión ha elegido la nada y la vacuidad. De ahí ese desprecio tan característico por la vida humana, y la constante asechanza de la muerte en que vive el mexicano. La vida mexicana es muelle y delicada porque el proyecto fundamental de proteger el ser frágil impulsa a la conformación del mundo circundante como sistema practicable de canales amortiguadores, elásticos, ''algodonosos''. Pero junto con estos causes de materias protectivas, una zona vasta de brutales aristas está también ahí como amenaza. El contraste entre la brutalidad y la delicadeza es tan mexicano como el mexicano mismo. La vida de México ofrece al emotivo complicadas estructuras de preservación, especies de altares barrocos en que se han esculpido mil retorcidas figuras entre las cuales hay que deslizarse hábilmente para no ser abatido por lo grosero y brutal.

La inactividad es la tara del carácter sentimental. Las resistencias que se oponen a las realizaciones del mexicano no le impulsan a crecer y a arrasar los obstáculos sino que lo repliegan y ensimisman. Es la desgana en todas sus formas. El desconectarse de los quehaceres, el dejarlo todo para ''mañana''. Estar desganado es aparentemente estar aburrido y nunca faltan caracterizaciones de la desgana como aburrimiento. Cuando enseñorea la desgana la realidad humana parece, desde afuera, estar entregada al hastío, pero una inspección más honda disipa la aparente identidad y nos deja ver elementos que no pertenecen ya al hastío puro y simple. En la desgana el ánimo se colora de cierta repulsión por las cosas, de una callada abominación por todo cuanto nos rodea.[2] El hombre desganado no deja de ver en el mundo una estructura con sentido, no se le aparece como en la náusea, una copia de cosas insignificantes y gratuitas, sino un proceso significativo que pide su colaboración, su decisión, su actividad, que pide ser llevado a la plenitud del sentido por un *plus* de determinación. La desgana hace su aparición cuando la vida muelle y elástica obliga sin embargo a una decisión. Nos desganamos para no decidir. En este sentido es indiferencia ante las cosas, que podría pasar por contemplación si no se entremezclara el obscuro sentimiento de una irresponsabilidad consentida. No decidir es decidir ser irresponsable. El ser pues se patentiza como un repertorio de significaciones que nos envuelve y adhiere, pero a la vez como estructura de ''suplicantes'' cuyas lamentaciones tienen justamente el sentido de no ser escuchadas. La desgana es pues indiferencia ante una súplica, dureza si se quiere a la espontánea u originaria voz de las cosas o de

[2] "un desdén manso de las cosas" dice López Velarde en su poesía *La Tejedora*.

los otros. Cuando estamos desganados el mundo nos lanza mensajes que alcanzan a un destinatario desatento. Y no es por causar un daño a sabiendas que se desatienden las llamadas sino porque no nos da la gana prestarles cuidado, porque decidimos no movernos, permanecer en la inactividad; como cuando decidimos dejar que suene un teléfono sin acudir a descolgar el auricular. Al desganado le falta precisamente una voluntad de dar sentido, se siente poseedor de una dotación de significaciones, pero no alarga la mano, retiene el impulso centrífugo de la atribución de sentido.

La desgana hállase en las antípodas de la generosidad. Es ésta en efecto una decidida elección de colaboración, una voluntad de simpatizar, de entrar en contacto auxiliador con las cosas, con la historia, con los movimientos sociales, de sumar o sintetizar la capacidad de determinación teleológica que emana de la libertad con la causalidad que arrastra a las cosas, con el curso dialéctico de un mundo que se endereza hacia una meta pero que sin ese *plus* de determinación puede degradarse o minimizarse en inadecuadas componendas. Si la historia entraña una esencial indeterminación y la libertad puede forzarla a pasar a un grado menor de indeterminación y mayor de precisión y univocidad entonces no injertar ese agregado de probabilidad, rehusarse a hacer historia en lo que esa hechura nos concierne, es falta de generosidad, de gusto por la abundancia que se desborda y ello es justamente la desgana.

En la desgana hay un asco por el sentido de las cosas, por las significaciones ahí presentes. Cuando se dice de algo que da asco no se quiere significar que desaprobemos la contingencia del ser, su empecinada carencia de todo sentido o trascendencia, sino que un sentido indeterminado que llama a mi colaboración me encadena a una tarea que como *plus* de determinación sólo puede llevar a un grado más de abyección. La desgana es precisamente el asco que nos sobrecoge cuando nuestra acción presentimos que va a contribuir a la consolidación de un sentido abyecto de las cosas. Toda acción es entonces valorada en el horizonte de una contribución a la podredumbre. De ahí que la desgana surja por el solo hecho de ser mexicano. Es un intento de arrancarse a esa contingencia, de desenraizarse de esa facticidad, de hacerle asco. Desgana por no ser otro, por no ser otra la historia, por no ser otras las costumbres, que prepara la elección del otro como salvador o complejo de inferioridad. De ahí ese afán de ver las cosas como el extranjero, de justificarse por los otros.[3] De ahí

[3] "Cuando le dije que éramos extranjeros dejó de sonreír, mirándome con más respeto.

el "pochismo", el "malinchismo", el "europeísmo", el "indigenismo". De la desgana, sentimiento de insuficiencia, el mexicano se evade por la elección de la inferioridad. Vemos así trocarse una insuficiencia en inferioridad por intermedio de la desgana a que le predispone su carácter de sentimental.

Pero la inactividad suscita también otro sentimiento que calificaremos de dignidad. El mexicano vive siempre indignado. Ve que las cosas van mal y siempre tiene en la mano el principio de acuerdo con el cual las condena; pero no se exacerba por esa constatación, no se lanza a la acción, lo único que hace es protestar, dejar escapar su indignación. El obstáculo, repetimos, no redobla su actividad. Una empresa erizada de dificultades no será incentivo para que el mexicano actúe redobladamente. La dignidad reside más bien en una voluntad de no mancharse, de huir de la complicidad con lo bajo. Ser digno es hacerse inmune a las asechanzas de la irregularidad, mantenerse a salvo de los compromisos turbios. Corresponde muy exactamente a lo que Kant llama libertad en sentido negativo, o sea capacidad de autonomía frente a tendencias inferiores. Voluntad de limpieza, de probidad, son componentes del sentimiento de dignidad. Con una paciencia que ignora sus orígenes el hombre digno se hace a la decisión de pasar la vida lo más limpiamente posible, de meterse por causes que no lo vulneren y de evitar las explanadas que lo expongan al blanco.

Entre el español y el mexicano media la distancia que va entre el sentimiento del honor y el sentimiento de la propia dignidad. Con estos rasgos tocamos el estrato más profundo de las respectivas maneras humanas de ser. La libertad que es todo hombre no puede estar sujeta a ninguna ley, es incondicionada. Por su libertad el hombre puede en un situación dada ser lo que quiera, ruin o noble, magnánimo o mezquino, en una palabra por la libertad el hombre alumbra al mundo con valores o antivalores sin cortapisas de ninguna especie. Es lo que representa muy adecuadamente el drama español del Don Juan. Cuando la doncella se ha rendido, cuando ha puesto su vida entera en sus manos, no puede ya exigirle a éste que sea para bien, que orille las cosas como a la hora de las promesas de rendición hacia un epitalamio sancionado por una ley preexistente divina o humana. Lo que se vaya a hacer está en la incondicional libertad del conquistador, y lo único que cabe es apelar a su honor, descansar en su digni-

---

Pronuncié, sin saberlo, la palabra sagrada: extranjero, que en México equivale a derecho de primacía, a Señor de todas las cosas". J. Rubén Romero. *Apuntes de un lugareño,* p. 298.

dad que es una cualidad de la libertad una coloración peculiarísima que siempre se vislumbra cuando se habla de la libertad. Los franceses llaman a esta cualidad no tanto honor o dignidad cuanto generosidad. El hombre libre es para el francés el generoso, para el español el honorable, y para el mexicano el hombre digno. De un hombre digno, como de un hombre honorable o generoso, puede esperarse lo que se quiera, y lo que más importe pueden confiársele las situaciones más delicadas, más comprometidas, hacérsele las confidencias más turbadoras que siempre responderá… con dignidad.

La dignidad como cualificación de la libertad es indefinible. Quien no ha tenido la vivencia de tal cualidad en el ejercicio de su libertad es imposible hacerle comprender por conceptos lo que significa. Aquí como en todas partes el conocimiento presupone la comprensión. La dignidad es, como antes decíamos, una voluntad de apartarse de motivaciones turbias en lo que a la conducta toca. Todo acto libre presupone ya la dignidad pues el ejercicio de la libertad está precedido por un acto por el cual el hombre se arranca de un sistema de motivaciones inferior. Pero en la ejecución del acto libre no basta tal apartamiento. Escapar de lo sensible pero no determinarse por lo moral es un estado de indiferencia que frisa con la desgana, con la indecisión. Por eso van tan ligadas la dignidad, la desgana y la fragilidad. A la dignidad le hace falta el refuerzo de la determinación activa, o más bien es virtud de la inactividad y no de la actividad. Frente al honor tiene la dignidad sus ventajas y sus desventajas. Cierta franqueza, que es a veces fanfarronería acompaña al honor, cierta discreción que es a veces tibieza escolta a la dignidad. El honor pone algo de atmósfera clara y cálida en las decisiones, la dignidad trae consigo cierta atmósfera nebulosa y fría. El hombre digno aun en los actos de decisión deja traslucir cierta fragilidad, cierta incurable inconsistencia. La rumiación interior compone el tercer elemento caracterológico del sentimental. Preservar el ser no tiene más sentido que permitir o dar lugar a un sustituto interior de la actividad, a una especie de ensoñación, de repasar y repasar todo lo vivido, de marchar y contramarchar con la experiencia interior. Detrás de todos esos rostros que huyen de la actividad y del amago, hállase la vida interior, lo que cada quien ha vivido, sus recuerdos, sus padecimientos, sus alegrías, un caudal que todo mexicano acaricia y recuenta. El mexicano da siempre la impresión de ya haber vivido, de traer en los posos del alma una historia, un mundo que fue, y que por emotividad quedó grabado indeleble-

mente.[4] De ahí nuestra melancolía y ese ademán del hombre de experiencia amarga.

Hay una correspondencia casi mágica entre la dignidad y la brusquedad, un adivinar que a nuestras dolencias interiores responden inequívocamente obstáculos externos, y que nuestra timidez y nuestro recato no sólo son generadores de sueños y mundos que se agotan en la cabeza sino presentimientos de duras aristas exteriores. El mexicano sufre y se deslíe, los que lo ven desde afuera le recomiendan que desperece su marasmo, que se evada de las lianas asfixiantes de su selva interior, como si el mundo circundante esperara sin recelo su despertar y su actividad. Pero en cuanto se han disuelto esos marasmos, esas pesadillas, en cuanto se ha hecho a la decisión de considerar todo el ajetreo íntimo como una danza macabra que se disolverá al primer rayo de sol, y se lanza emprendedor a la aventura, se le pone la mano encima, se le vilipendia y zahiere, se le maltrata y humilla. Son las oscilaciones, tan familiares en la vida mexicana, de un entusiasmo presto, de una entrega esperanzada a un movimiento, que se acompaña casi de inmediato por una honda depresión, por un caer nuevamente en la ensoñación sin esperanza.[5]

Dícese en psicología que el introvertido vive muy finamente, como por contragolpe, el peso de los objetos de que huye. En este sentido hay que entender lo que antes dijimos de la dignidad que presiente obstáculos que desde afuera se oponen a sus proyectos. El hombre que por dignidad se ha retirado de un negocio sucio y que más tarde se trata de convencer de que eran aprehensiones sin fundamento sus escrúpulos, y de que debe de volver a la empresa, muy frecuentemente comprueba que sus aprehensiones no eran infundadas, que los castillos interiores que su dignidad levantaba en su conciencia correspondían a dificultades reales y que sus imaginaciones tan atormentantes reflejaban, aunque torcidamente, oblicuamente, efectivos obstáculos, que por su índole medrosa no se atrevía a representarse al desnudo, directamente, rectamente, pero que hallaban expresión en los alabeos dolorosos de su conciencia de frustración. Los sueños del melancólico, decían los médicos de antaño, representan muy ajustadamente, en sus escenas de horror, la espantosa lucha de sus humores encrespados.

[4] El mexicano "es un hombre que revive constantemente las desventuras del pasado", José Gómez Robleda, *Imagen del mexicano,* p. 74.

[5] "Siempre que inicio un vuelo por encima de todo, un demonio sarcástico maúlla y me devuelve al lodo". López Velarde, *Un lacónico grito.*

Es el mexicano criatura melancólica; enfermedad que pertenece más a la imaginación que al cuerpo, y que expresa de la manera más aguda la condición humana.[6] El mexicano es un ser de infundio, con todos los matices de disimulo, encubrimiento, mentira, fingimiento y doblez que entraña la palabra, pero principalmente con ese rasgo de carencia de fundamento o de asidero a que nos lanza de inmediato la etimología del vocablo. Infundio es carencia de fundamento, y sólo el hombre es el "fundamento sin fundamento de los valores", melancolía ontológica. La melancolía es el reflejo psicológico de nuestra constitución ontológica, de la estructura precaria de nuestro ser, que es fundamento de su nada y no de su ser. La melancolía es más originaria que la angustia, hállase en su base, pues ésta nos pone en trance de perdernos o precavernos precisamente porque la melancolía nos revela como seres de infundios, como enfermos de la imaginación. La melancolía traduce también la movilidad del ser, lo perecedero de toda cosa, el mudar y devenir sin esperanzas de una postrema salvación en la fundamentación. Por la melancolía se adivina o presiente del lado del objeto la incurable movilidad del ente. La libertad es el fundamento sin fundamento de los valores, el infundio fundamental que nos enferma de melancolía. Y en el mexicano esta melancolía forma el fondo sin fondo de su ser, la nada en que reposa.

La melancolía como fenómeno psicológico es sólo posible si suponemos al hombre como fundamento de su nada y no de su ser, en una palabra, si vemos en el hombre un ser que sueña o imagina. El melancólico está encerrado en sus moradas interiores, y ahí hace surgir a la vida de la imaginación mil mundos a los que confiere valor y sentido pero nunca pierde de vista que esos mundos reposan en una nada, están en vilo sobre la nada, y este saber del infundio del mundo, es justamente lo que solemos llamar melancolía.[7] Hombres que han proyectado un mundo, que inclusive lo han realizado, viene un momento en que vuelven la mirada a los fundamentos o cimientos de esas construcciones y hallándolas en la imaginación, entran entonces en una incurable desazón, en un inevitable desasosiego de hallar para los edificios humanos basamentos deleznables. Los hombres de los grandes imperios han sido justamente los más vocados a la melancolía. En el inglés es casi el sentimiento nacional, imperial; en el romano

[6] "La imaginación no es un estado, es la existencia humana misma". William Blake, *Second Livre Prophetique.* Trad. Berger, p. 143.

[7] "El mexicano huye de la realidad y se refugia en el sueño y en la fantasía". José Gómez Robleda, *Imagen del mexicano,* p. 74.

basta referirse a los escritos de un Lucrecio. Todo lo humano reposa en ''naderías'', en ardientes o frías imaginerías, y toda imagen es sutil secreción de esa nada que es el hombre. El misterio de la imaginación colinda con el de la nada y éste con el del hombre. La melancolía expresa la íntima trabazón entre el hombre, la nada y el sueño.

Hay para el mexicano la posibilidad, siempre abierta de que el mundo se le presente como ''amigo'' o como ''enemigo'', como un peligro o como un auxiliar, como una amenaza o como una ayuda. Estas categorías, valen para lo que se ha llamado la actitud política. Para el político el ser aparece ante todo con el aspecto neutro de lo que ulteriormente se revelará como lo amigo o enemigo. El mexicano dice el Dr. Ramos se interesa por las situaciones de poder, y de aquí deduce un síntoma de su sentimiento de inferioridad. Y no hay que extrañarse de que se preocupe por las constelaciones del poder, ya que el mundo se le aparece primariamente como incógnita a despejar entre amigos y enemigos, como maniqueísmo político.

Ese estado neutro del ser que no deja ver su rostro de destruible o resistente, de frágil o de invulnerable, sólo es posible si el hombre se despega de las cosas en la libertad y se afecta de ''zozobra''. La ''zozobra'' es el estado en que nos hallamos cuando el mundo nos oculta su cara frágil o destruible. Cuando no sabemos si se nos vendrá encima una amenaza o se nos acogerá en un asilo. En la zozobra se está en suspenso, se oscila, como claramente lo avisa la etimología de la palabra: sub-supra, se afecta al mundo de indefinición y nos afectamos también de indeterminación. Estamos a merced de lo que venga, somos constitutivamente frágiles, nos hemos hecho frágiles, al elegir al mundo como amago, como amenaza, como asedio. Toda destrucción plantea por esencia la posibilidad de una resistencia. Toda protección la posibilidad de una fragilidad. Para el que busca proteger el ser, éste se le aparece como frágil; para el que busca destruirlo como resistente. Hay siempre que saber a qué atenerse, pero la convicción de que nunca podemos saber a qué atenernos es el desasosiego, la zozobra. En la destrucción nos dirigimos al ser para revelarlo como frágil o como resistente. Pero esta fragilidad o resistencia nos está vedada. Lo dado me aparece primaria, originariamente, en un estado de expectante indiferencia. Es la actitud del animal antes de saltar sobre su presa, el interés sobre las situaciones de poder, por el predominio. El mexicano es ''huraño'', ''retraído'', pronto a saltar o a defenderse. Tal actitud es inexplicable si no se supone que el ser le parece como indiferente, y que sólo un ''accidente'' que no domina le traerá la calma y la confianza, o la destrucción y la muerte. Ante

el mundo como un "amigo" o como un "enemigo", y ello de modo imprevisible, en zozobra.

En la interrogación se tiene la intuición revelante del no ser. Pero antes de interrogar al ser existente una familiaridad preinterrogativa con el ser y con el no ser. Estar en el mundo es a la vez estar lanzado hacia el ser y hacia el no ser. Estamos abiertos al campo entero de la experiencia y en ese campo hállanse situados los lagos del no ser. La experiencia se nos aparece como neutra frente al ser o al no ser. Sólo pasos ulteriores podrán develárnosla como ser o como no ser. Esta oscilación entre el ser y la nada es lo que se llama el "accidente". El ser tiene siempre algo de franco, la nada también. Pero el accidente se oculta y se nos huye. No sabemos a qué atenernos. Esta neutralidad no tiene por qué ser amenazante si no es que previamente la conciencia a que se ofrece se ha afectado de fragilidad, se ha abierto a la zozobra. Sólo cuando la conciencia vive en zozobra puede temer de esa neutralidad un amago. En una conciencia simplemente, no cualificada de fragilidad, la neutralidad es la condición misma de su penetración en lo real.

Hemos llegado así a partir de un análisis de la estructura caracterológica del mexicano a su constitución ontológica. Ontológicamente la fragilidad y la zozobra nos revelan como accidente. Esta entrañable constitución aflora también en ese sentimiento radical de inseguridad y de mudanza que afecta todas nuestas cosas. La accidentalidad es insuficiente frente a la sustancia, es ser precario frente al ser masivo y compacto de la subsistencia. Es lo que ha expresado López Velarde al hablar de nuestro "vivir al día", y es él también el que ha puesto en el centro de su poesía la fragilidad y la zozobra. El análisis pues de nuestro carácter ha patentizado de modo inequívoco ciertas deficiencias e insuficiencias. Pero ¿qué pasa con la inferioridad? ¿La insuficiencia del accidente es ya inferioridad? En modo alguno. La inferioridad supone la insuficiencia, pero no vale la proposición inversa. A partir de la insuficiencia podemos elegir la inferioridad. La inferioridad es una de las posibilidades de la insuficiencia, no la única, y desde luego no la posibilidad que Heidegger calificaría de auténtica.

Ontológicamente la inferioridad es el proyecto de ser salvado por los otros, de descargar en los demás la tarea de justificar nuestra existencia, de sacarnos de la zozobra, de dejar que los otros decidan por nosotros. Para que tal proyecto pueda realizarse es menester que previamente dotemos a los demás de una justificación ilimitada. Y es lo que acontece precisamente cuando descansamos en la decisión ajena. Dejar que nuestra vida la hagan los otros es poner en sus manos

todos los certificados posibles de justificación, concebir que los otros hacen siempre bien las cosas, que no están abiertos en el horizonte del accidente, que saben siempre a qué atenerse. Es la situación "normal" del niño frente a sus padres. Por eso dice el Dr. Ramos que en el momento de la conquista es cuando se elige el complejo de inferioridad ya que frente a la cultura europea hacíamos papel de niños. Pero la explicación no nos satisface del todo. Hay una dimensión más profunda en el sentimiento de inferioridad. Los padres no sólo figuran como seres justificados, sino absolutamente justificados. Esto lo ha visto con toda claridad Jean Paul Sartre. Ser absolutamente justificado no puede decirse sino de Dios, y en el complejo de inferioridad, en el proyecto de ser salvado por los otros, existe la transferencia de propiedades que sólo pertenecen al en-sí-para-sí, a la aseidad, hacia el ser para otro. En terminología religiosa: en la inferioridad hay una idolatría; una voluntad de hacer del otro una existencia absolutamente justificada. Según Sartre el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios. La transferencia de esta dirección hacia la persona del otro, es justamente inferioridad. Se es inferior en la medida en que se es idólatra. La confusión entre hombres y dioses que está en el origen de nuestra conquista abrió ya las posibilidades de una elección del complejo de inferioridad. Si el ser propio es carencia, injustificación, resulta imposible que por sí mismo genere o haga nacer la justificación de que está necesitado, en consecuencia verá en el prójimo, en el otro, el depositario del ser y por tanto su donador. Por definición los otros tienen el ser. Al analizarme puedo descubrirme como accidente, pero no puedo hablar del otro como si también fuera un accidente. No. Al otro se le dota de una consistencia masiva, se le arranca de la zozobra y se le coloca suavemente en la subsistencia. El hombre que padece complejo de inferioridad no podrá decir como López Velarde "que nuestras vidas son péndulos", es decir que se unifican en un proyecto de zozobra. Una de esas vidas no oscila sino que está detenida en la absoluta justificación de la aseidad, no es accidente es sustancia.

De esta elección de ser salvado por los otros surgirá toda una complicada serie de prácticas encaminadas a propiciar la entrega de la justificación. La imitación en particular será el artificio que mimará la posesión. Una cultura de imitación es una cultura de reposo en el proyecto fundamental de ser salvado por los otros. Imitar es propiciar, ganar una mirada favorable. A la cultura de imitación se opone la cultura de la insuficiencia creadora de quien ha renunciado ya a ser salvado por los otros y que se arriesga por sus propios caminos en busca de una justificación.

Si el mexicano inferior es fundamentalmente un intento de ser salvado por los otros, si se ha elegido como accidente que está referido inevitablemente a una aseidad, si se ha elegido como una contingencia lanzada sobre una necesidad; una realidad injustificada sobre una realidad que tiene arreglados sus derechos con la justificación, entonces la dialéctica de un tal ser estará presidida por la búsqueda de la sustancia en que ha concretado la aseidad que ha de salvarlo. Así, el mexicano, es, en sus últimos tiempos, una elección de accidente en la sustancia india. El indigenismo es el último de nuestros proyectos de justificación inferior. Cuando el europeo ve al mestizo no se tropieza con nada, atraviesa ese vacío y sólo se detiene en lo indio que lo fascina.[8] El mestizo que se ha dado cuenta de esta situación tiene ya arreglados sus asuntos: avanzará hacia la mirada europea dando la cara de su sustancia india para ser salvado como accidente de esa sustancia. El mestizo es un accidente del indio, una nada adherida al ser-en-sí del indio, que al ser amado, justificado, por el europeo o el norteamericano, recibirá también justificación. El mestizo reivindica lo indio, lo pone por delante, y hace burla, de todos aquellos que a la mirada ajena anteponen otra cosa que no sea lo indio: ha sabido dar por fin con la sustancia a que ligará su suerte. Cuando las reliquias indias pasean fascinando a los norteamericanos el mestizo se siente justificado; entonces quisiera que todo se transformara en producto indígena, que toda su vida fuera un bloque compacto de manera india de ver el mundo. Toda revolución que se hace a nombre del indio, política o artística, lleva larvada la inconfesada intención de salvar al mestizo. En este caso el indígena sirve de asidero, de sustancia y de sustancia que reflejará, que irradiará hasta lo mestizo su atmósfera de justificación. Sólo lo indio ha logrado adquirir cotización universal, la cultura mestiza no ha tramontado sus horizontes regionales. De ahí la elección de lo indio como realidad que ha de salvar al mestizo, de ahí la perpetuación del complejo de inferioridad del mestizo al hacerse indigenista. Tan frustráneo es este proyecto de salvación como el del "malinchista". Para éste lo español es el ámbito de lo que por definición excluye al accidente. Hace poco un amigo nos sostenía que un "accidente", acaecido en una corrida, era imposible que hubiera sucedido en España. Para nuestro amigo España figuraba como exclusión absoluta del accidente; sentía con vigorosa peculiaridad

[8] "México se singulariza y tiene individualidad *exclusivamente* por lo indio". José Gómez Robleda, *Imagen del mexicano*, p. 25.

que en lo nuestro hay accidentalidad, y elegía transportar a España la justificación absoluta por exclusión del accidente. Tanto el "indigenista" como el "malinchista", son mestizos que no quieren quedarse solos; que echan en los hombros de otro la tarea de justificar su propia existencia. Pero el mestizo ha de quedarse solo, como López Velarde, abrirse resueltamente al horizonte de la zozobra y de la accidentalidad.

La desgana, la dignidad, la melancolía y la zozobra nos abren al campo o al pozo, mejor, de nuestras posibilidades existenciales; nos desembozan o descubren el proyecto fundamental; la libre unificación que hemos de dar a las cosas del mundo, pero no para cegar con premura ese pozo, sino para mantenerse ahí, para abrevar infatigablemente en ese manadero de las posibilidades más originarias. El peligro es justamente cerrarse al camino hacia lo originario, dejar que una cicatrización nos engañe y oculte la sangre viva que corre por abajo nutriendo aún escorias y vendas. El secreto de un proyecto fundamental hállase justamente en la repetición. Repetir es reabrir en el sentido en que se dice necesario deshacer, "raspar", una cicatrización inconveniente para dejar a la herida nuevamente en el libre juego de sus posibilidades. Con esta reapertura dejamos a la propia vida, accidental y zozobrante inmersa en sus posibilidades originarias, la hacemos acceder a sus propias fuentes y ahí la mantenemos y alimentamos. La inferioridad es una insuficiencia que ha renunciado a sus orígenes, que se ha extraviado y busca encubrir las exigencias que impone una decisión propia en el elemento de la zozobra y de la accidentalidad. ¿Qué haremos en la zozobra? ¿Qué levantaremos sobre el accidente? ¿Cómo escapar a la proximidad de muerte y zozobra? El mantenerse en lo accidental ¿nos arrebata toda posibilidad de acción? Estos temas no pertenecen ya propiamente a la ontología sino a la moral. No es aquí lugar de hablar de ellos.

50 años de filosofía en México[1]

Se trata de lo siguiente: cincuenta años de actividad filosófica en México se supone que han arrojado algunos resultados apreciables y se me ha impuesto la obligación, honrosa, de comunicarlos a ustedes, de la manera más concisa y, en lo posible, de la manera más clara, en beneficio de una buena voluntad por parte de ustedes, que me escuchan, de enterarse e inclusive de *edificarse* con la comprensión de aquellos resultados.

Como se trata de relatar una historia me atengo a los principios que parecen regular toda indagación de índole historiográfica. A tenor de estos principios el pasado no determina al presente y al futuro sino a la inversa, es nuestro presente y futuro inmediatos quienes dan la pauta para hacer hablar lo que llamamos el pasado. Desde nuestro presente interrogamos al pasado inquiriendo por el sentido de algunos problemas que hoy nos preocupan. El pasado en sí nada sabe decir, sólo cuando el presente lo mueve y remueve es capaz de arrojar de sí una enseñanza para los que viven en el presente. En definitiva: la historia es el presente beneficiándose del pasado y dotando a éste de un sentido que aquél quizás ni barruntó.

Se preguntará por los componentes de este presente privilegiado que hace del pasado su botín, y respondo, sin reticencia alguna, que son los hombres que en la vida pública de México tienen hoy la posibilidad de modelar dentro de sus capacidades y límites el futuro inmediato. Son los personajes activos de la vida de la nación los que se preocupan por poner en claro cómo se ha de entender el pasado y cómo interpretar sus enseñanzas. El hombre que despliega su vida en el horizonte de la acción, cualquiera sea su índole: política, económica, científica, educativa, filosófica, etcétera., es por eminencia el generoso: dispone y distribuye la suerte del pasado y del futuro, proyecta y hereda. El inactivo, soñador, visionario, añorante o nostálgico se ve confinado en alguna de las celdillas que para el activo es sólo una parte de la totalidad de su horizonte.

Pues bien: nuestra historia se inicia con la crítica que el Ateneo hizo de la doctrina histórica *oficial* del porfiriato: el positivismo. Esta crítica reside esencialmente en un anhelo de libertad, de libertad como amplitud. Por razones que no podemos hoy comprender con nitidez, los ateneístas, y en concreto, Antonio Caso, sintieron que en aquella doctrina estaban encarcelados, que se les cortaban las alas, se les en-

[1] *Revista de la Universidad de México*, vol. 5 (59), 1951, pp. 21-23.

tumecían los entusiasmos. El espíritu de Caso exigía un espacio más amplio que el que podía brindar una filosofía en que la ciencia era interpretada como inflexible acotadora del campo en que con legitimidad debía moverse nuestra indagación teórica. ¿Cuál es la obra del positivismo? Y en sus propias palabras: "La obra del positivismo, la obra de la indiferencia por el ideal, la obra de la educación fundada sólo en la ciencia… educación unilateral que desdeñó, sin justificación posible: la cultura artística, moral, cívica, religiosa, histórica, humana… jamás logrará reunir los sufragios de las generaciones venideras".

Como se ve por esta cita característica de una actitud general, el reproche que se enderezaba a los hombres de la vieja generación era su enjutamiento, su cerrazón, su aldeanismo espiritual. Ser positivista significaba dejar a un lado fértiles regiones de la experiencia humana, excluir o extirpar porciones de lo humano que no encuadraban con las prescripciones de un dogma.

No es posible explicar, a quien no lo sienta así de antemano, por qué el universo de la ciencia suscitó en aquellos mexicanos la asfixiante conciencia de estar encerrados, limitados, copados. Los que viven dentro de ese universo se mueven en él muy a gusto, y en modo alguno es evidente que en sí sea un universo finito, acotado. Saltar afuera para verle sus contornos es un movimiento que jamás lograremos explicar de manera racional. El hecho es que Antonio Caso se emplazó en una perspectiva en que todo el positivismo se le apareció como una monstruosa negación de lo humano. Vio que el hombre era más grande de lo que decía de él el positivismo, pero lo notable es que logró no sólo plantear este salto que había dado sino hacerse acompañar por la opinión de los mexicanos de generaciones ulteriores.

Hay que subrayar una correspondencia esencial. La exigencia de libertad que en el doctor Caso asumió la forma de crítica al positivismo es simultánea de la exigencia de libertad política que el pueblo de México tradujo entonces como movimiento revolucionario. Son dos expresiones de un mismo anhelo de libertad, de una misma incomodidad, o sensación de parálisis y estancamiento. Se vive entonces amagado por la idea de un espacio más amplio, de una apertura, de un ensanche del horizonte. Equivocación imperdonable sería, empero, interpretar o ligar estos dos hechos por un esquema causal. El pensamiento de Caso no es efecto de la revolución ni mucho menos su causa. Son dos escorzos o aspectos de una misma realidad, como el verde de un limón se corresponde precisamente con su acidez.

La correspondencia de estos dos hechos reside en escapar de una coacción, en rechazar un confinamiento, o en palabras filosóficas

es una libertad meramente negativa que busca despegarse o desgajarse de una inflexible serie causal para quedarse en un punto muerto condición de toda posterior determinación. Positivamente la obra de Caso significa la interpretación de la libertad como un anhelo de apropiación del mundo espiritual, es decir, que Antonio Caso reclamaba la libertad para poder llenar sin cortapisas con toda la experiencia humana el hueco que se había tallado al desprenderse de la ciencia.

Lo que se anhelaba era la inmersión en el mundo histórico creado por la humanidad que no se había cuidado de respetar en su ímpetu las reglas del juego dictadas por el positivismo. La comunicación estética con la totalidad de la creación humana sería quizás una interpretación adecuada de esta actitud. Por eso es que sintió Caso en el bergsonismo una filosofía afín a sus propias inquietudes. El impulso vital, el ímpetu de la vida que en su expandirse va configurando las especies, los géneros, el hombre, el universo entero, es una corriente de fresca proyección que saciaba los anhelos de un entusiasmo por todo lo que es creación, animación, forma y sentido. Más tarde Caso ha de deslizarse de esta interpretación demasiado biológica quizás hacia una interpretación histórica, en que la humanidad, no tanto la vida, es la que va configurando sus propias creaciones. A su vez hay que advertir que cuando hablamos de inmersión no suponemos en modo alguno que al echarse ahí el individuo se cancele, se anule, sino por el contrario, se conserva en cuanto tal, pero sumergido en una amplísima atmósfera de vida histórica. Ello nos explica por qué el doctor Caso conservó siempre despierta la conciencia para la individualidad y por qué bregó siempre en contra de todo colectivismo, en especial el marxismo.

Antonio Caso fue un polígrafo que enseñó al filósofo mexicano el esencial derecho de apropiarse de toda forma de cultura y de reflexionar sobre sus contenidos. De ahí su enorme curiosidad por toda suerte de disciplinas y dedicaciones del espíritu. Junto con ello hay que poner su vigorosa capacidad de retórico y dialéctico. Él se procuró acceso ilimitado al mundo histórico, reclamó el derecho de viajar por él sin absurdos temores o respetos a los dogmas, con pasaporte, diríamos, de diplomático. Pero si bien fue viajero del mundo del espíritu, en cuanto a desplazamiento espacial fue más bien un sedentario. Su preocupación espiritual acercaba los objetos de la cultura, pero la distancia real, geográfica no se sintió en la obligación de franquearla. Filosofó universalmente, sentado en México, y apenas una escapada a Sudamérica hay que contar como sus viajes. ¿Cuáles fueron las razones de este sedentarismo? ¿Por qué no compartió con sus amigos José Vasconcelos

y Alfonso Reyes esa vocación de viajeros y de trotamundos que presta a sus respectivas obras tanta densidad de humana experiencia?

Estas cuestiones pueden quedarse aquí sin respuesta, ya que lo que primariamente nos interesa destacar es el segundo momento de la filosofía mexicana que a partir de esta dimensión viajera se constituye precisamente en la obra y persona de José Vasconcelos.

Partimos también aquí de la misma ansiedad por un espacio más amplio, de la misma sensación de incómodo confinamiento producida por el positivismo. Pero la amplitud a que se accede no es ya el mundo del espíritu sino ante todo la vastedad geográfica. Vasconcelos ve en el *nacionalismo,* entendido a su peculiar manera, un estilo de estrechamiento que urge rebasar para reconciliar el propio espíritu con su espacio adecuado. El espíritu es esencialmente continental, iberoamericano. Sólo en esta dimensión espacial abre sus alas, pues en las nacionalidades en que pretenden encerrarlo los incomprensivos no se manifiesta, no se expande, no toma cuerpo. "La generación a que yo pertenezco ha visto renacer el anhelo iberoamericano", nos dice Vasconcelos en su ensayo de *Indología* (pág. 25). La ruptura con el positivismo significa la reconquista de un campo geográfico más amplio que el de una nacionalidad iberoamericana, el de una totalidad metafísica a la cual está coordinada una *raza* iberoamericana como condición de su realización: "La raza iberoamericana recobra la conciencia de su unidad y camina hacia la fusión espiritual y hacia la confederación política" (pág. 26).

La realidad de Iberoamérica como continente sólo es sentida por el viajero. Es el viaje la única manera de despliegue y de descubrimiento de esa entidad. Es claro que nos podemos apropiar imaginariamente de Iberoamérica por medio de lecturas, pero con ello se falla a la esencial manera de patentización de esta realidad y en cierto modo se le vuelve la espalda. No hay otro camino de apropiación del espíritu iberoamericano que recorriendo sus caminos, conociendo sus ciudades, transportándose físicamente por sus regiones. "Cada habitante del planeta, por lo menos dentro de ciertos límites de edad, debiera disfrutar del derecho natural de transportarse gratuitamente o a muy poco costo de un extremo a otro del mundo" (pág. 29). En una filosofía como la que propugna Vasconcelos nada es más lógico que la exigencia de este derecho "natural" al viaje. Estamos ya muy lejos de la concepción de Antonio Caso. No se trata sólo de conquistar el derecho de un acceso al mundo del espíritu. Este derecho no basta, es irreal y abstracto, es una refutación de palabra, pero no de camino, si se nos permite la expresión. Vasconcelos descubre a Iberoamérica

como "paisaje", y saca el espíritu de este paisaje. Es ésta una concepción absolutamente peculiar, una privatísima manera de entender la encarnación del espíritu.

En correlación con este ensanche de la libertad en la dimensión del paisaje se encuentra la crítica al confinamiento que con mucha agudeza Vasconcelos liga a los afanes del altiplano, y muy en especial al altiplano mexicano. "Yo no creo mucho en el altiplano como tierra de vitalidad" (pág. 49), nos dice. Y a continuación, y a grandes rasgos, esboza la "psicología" del hombre del altiplano. En primer lugar el hombre del altiplano es aventurero, lo que quiere decir que en este carácter reside una esencial tendencia "a esperarlo todo de lo imprevisto" (pág. 52). "De ahí que nuestra psicología sea como la del jugador; jugamos a la riqueza y jugamos con la vida y nos mantenemos en una suerte de constante actitud de apuesta". El abandonarse ilimitadamente al azar cree Vasconcelos que resulta de una impotencia para dominar por la técnica a la naturaleza. "La suerte da y quita al capricho, pero este capricho de la naturaleza no es una fatalidad permanente, sino una simple consecuencia de la pobreza de nuestros métodos de aprovechamiento" (pág. 53). En definitiva, el *logos* del azar es un *logos* provisional que espera la intervención de la razón técnica para desvanecerse. Y el *logos* iberoamericano, el espíritu que expresará la raza iberoamericana, no puede ser otro sino la conquista técnica de ese paisaje, "una naturaleza de la que no sólo seremos dignos el día en que nuestra mecánica y nuestra técnica se hayan hecho capaces de utilizarla" (pág. 20). Lo que conviene retener del pensamiento de Vasconcelos es la conciencia de que el altiplano será salvado por el trópico y no a la inversa. No entiende que el avance hacia el dominio del trópico, que contrapone al altiplano, surgirá de esos montañeses "aventureros" y "azarosos", sino que vendrá a ellos matándoles por fin los rasgos de carácter hasta hoy exhibidos.

Con esto tocamos la cuestión decisiva que plantea a la reflexión el pensamiento de Vasconcelos. Lo mexicano que va a ser el tercer momento de nuestra historia de la filosofía en medio siglo, es pasado por alto en esta filosofía iberoamericana. Lo mexicano, en efecto, no tiene nada de tropical y es más bien su antípoda. Conviene recordar a este propósito las agudas observaciones de Villaurrutia en que se contrapone, a la poesía tropical de Carlos Pellicer, toda la tradición mexicana de poesía, y cómo en los poetas tropicales como Díaz Mirón, hay un retorno, tarde o temprano, a los temas no solares sino crepusculares del espíritu. Pero en Vasconcelos no ha habido este retorno. No pudo haberlo. Su tropicalismo es invulnerable. En las tres dimensiones

de su pensamiento: iberoamericanismo, paisajismo y tropicalismo, con su correlativa aversión al altiplano, se manifiesta Vasconcelos ajeno al espíritu mexicano. Quien pretende ubicarlo entre nosotros no puede menos que reconocer que tal tarea carece de sentido. En cambio los que le han visto en Sudamérica lo encuentran en cuadro hecho a su medida. El sentido del paisaje es desde luego la nota dominante. Como ha dicho muy atinadamente Laín Entralgo, Hispanoamérica es fundamentalmente geología. Con esto se quiere decir que la tierra desnuda forma todavía gran parte del paisaje de Sudamérica. Propiamente no se puede hablar del paisaje, ya que lo que el hombre ha transformado con su esfuerzo es mínimo en comparación con lo que resta de virgen y selvático. Sudamérica es un vasto continente en que los datos geográficos son lo predominante y lo humano es adjetivo, demasiado adjetivo. La visión estética de Vasconcelos es la verdadera dimensión de su filosofía. La transformación técnica sería el ideal que bien a bien no se compadece con estas efusiones líricas. Vasconcelos es sudamericano más que mexicano. Su naturalismo en que raza y paisaje se conjugan no encaja en las tendencias dominantes de la filosofía mexicana del medio siglo. En este punto de vista se encuentra más cerca que ninguno de nosotros a lo anglosajón. O para decirlo con una palabra: siempre *descentrado* hacia el sur o hacia el norte. Vasconcelos ha interpretado su vida como si México lo hubiera excluido, y no merecido, pero en la realidad de las cosas ha sucedido a la inversa. Nuestro Ulises se ha centrifugado de México y es por ello por lo que en nuestra generación tiene escasa influencia. Su filosofía tropical no gana ya adeptos, hemos perdido esa dimensión que en su época lo hizo tan vibrante.

Más que de raza y paisaje, nuestros problemas son morales. Y con esta acentuación o enlazamiento de lo mexicano y lo moral se inicia la tercera etapa de nuestro camino filosófico. Es Samuel Ramos el que lleva a conciencia reflexiva esta tendencia mexicana. Ramos explica que el mexicano vivió una época de profunda depresión. Después de la Revolución el mexicano no se sentía seguro. Había realizado un vasto movimiento social y moral cuyo significado no se veía por entonces con claridad y en esa ambigüedad de si lo hecho era bueno o malo no podía decir menos que deformarse el carácter del mexicano. Surgió así toda una serie de tretas y de mañas mediante las cuales el mexicano intentó darse una seguridad rotunda. No era aun el momento de despejar sin equívocos el sentido de la Revolución Mexicana, todo estaba en marcha, y por tanto, a medio definir, pero se quería ya tener un juicio seguro y favorable y como las cosas no

permitían tal rotundidad se tuvo que arbitrar una innumerable copia de groseras estimaciones para decidir de una vez por todas que lo realizado era bueno y excelente.

Lo que perturbaba este juicio y hacía vacilar las convicciones sobre el mexicano era la opinión que en el extranjero se tenía de este mexicano que se adjudicaba airadamente la superioridad. Dentro de nuestras fronteras podíamos engañarnos sobre nuestras excelencias, mecerse en la ilusión de que todo se había conseguido sin un pero que oponer, más los que viajaban se topaban con la ingrata realidad de un juicio adverso y tenían que hacer frente sin subterfugios a críticas duras y malévolas. Por eso suele repetir Ramos que al mexicano sólo se le puede juzgar a distancia, que era necesario alejarse del país y habitar en el extranjero para caer en la cuenta de que no todo lo hecho era irreprochable. El llamado complejo de inferioridad brotaba precisamente en estos viajeros que se las tenían que ver con otros hombres y responder a lo que nos increpaban.

Pasaron los años y el mexicano que puso su convicción en la obra revolucionaria vio coronada esa confianza con el éxito. Después de momentos de incertidumbre y de zozobra está consolidada la obra revolucionaria y hoy podemos sin enmascaramiento declarar que lo que hicimos era bueno. Lo que hoy urge es constituir nuestra alma a la altura de esta nueva realidad ya lograda y por tanto desterrar del carácter de todo aquello que como resabio de los años inciertos pudiera entorpecer nuestra acción. Es ésta precisamente la obra que han de cumplir nuestros pensadores. De ahí que diga Ramos que se impone una catarsis del mexicano, es decir, una limpia del alma, que dé confianza y ponga en la vía de afirmar cada día con mayor rotundidad nuestros propios valores.

Hemos así llegado a ese momento en que la meditación sobre lo mexicano adquiere el sentido de la tarea filosófica por excelencia. De lo que se trata es de adquirir una definición de nuestro carácter o de nuestro ser, como quiera decirse. No sería aquí el lugar de hablar de los resultados a que ha conducido esta meditación, aunque sí de subrayar que lo esencial de esa meditación es su dimensión filosófica y por tanto la necesidad en que se halla de responder a las exigencias que la filosofía impone a un trabajo de esta índole.

José Gaos es entre nuestros maestros el que más ha hecho por rigorizar la filosofía. Rigor no sólo quiere decir exactitud y probidad de investigación sino ante todo conciencia problemática. El reflexionar sobre la inflexible circunstancialidad de nuestro pensamiento es tarea

de Gaos. Por eso ha dedicado lo mejor de sus esfuerzos a formar una serie de investigadores que en el campo histórico, en la historia, tomen conciencia del condicionamiento que impone la circunstancia mexicana, única capaz de explicar las peculiaridades con que entre nosotros se da la filosofía. Pero junto con ello Gaos es el pensador que más sentido tiene de las exigencias de una filosofía académica. Contra todas las interpretaciones precipitadas y efusivas, contra toda falta de probidad en el manejo de las ideas, levántase la austera responsabilidad de ir a los textos de los filósofos, de conocerlos pormenorizadamente.

Leopoldo Zea ha seguido por el primero de los caminos señalados por Gaos. Sus libros de historia de las ideas son ya clásicos. Pero al lado de esta valiosa dimensión de su pensamiento hay otra que ha concretado en la postulación de una filosofía americana. Zea se une en este punto con Vasconcelos. Filosofa, por lo menos en los inicios de su carrera, con los *ojos puestos* y los *pies en viaje* por toda Sudamérica y quiere una filosofía que exprese esa peculiaridad continental. Pero ¿en qué reside esta peculiaridad? Zea no lo ha dicho nunca. Sus últimas reflexiones han reducido el campo de su atención y empezado a roturar junto con el *Hiperión* el problema de la definición del ser mexicano. Lo que Zea aporta de privado en este campo es la idea de que a pesar de que la filosofía se haya hecho mexicana no por ello ha renunciado a la universalidad, a esa universalidad que nos abrió Antonio Caso, sino que tiene que avanzar hacia ella, pero pasando por la circunstancialidad de ese ser peculiar que es el del mexicano.

En este despertar académico de la filosofía a la que hoy asistimos juegan un papel muy importante tres filósofos mexicanos discípulos de Antonio Caso: Francisco Larroyo, Oswaldo Robles y Eduardo García Máynez. En los tres se da la idea de la filosofía como "ciencia rigurosa" y los tres han enseñado a despreciar las improvisaciones. Configuran el pensamiento universal a tenor de las exigencias más tradicionales del saber científico. De especial importancia es la obra realizada por García Máynez con la fundación del Centro de Estudios Filosóficos y de la revista *Filosofía y Letras*. Estos son los órganos cordiales de la elaboración filosófica hoy en día.

Hemos visto así que en medio siglo la filosofía inicia un periplo que termina en la propia casa. Pero a partir de aquí tiene puestos los ojos en América y en el mundo, aunque de una manera concreta no sabe todavía decir cómo ascenderá hacia ellos, y apenas conozca cómo es que vino a centrarse la atención en el propio lugar.

Notas para un estudio del mexicano[1]

Después de dos meses de conferencias diarias sobre "El Mexicano y su Cultura" en la Facultad de Filosofía y Letras, conviene a quien se propone utilizar sus resultados poner un poco de orden en las comunicaciones. Pero valga lo primero hacer la declaración de que la serie de estudios hasta el día de hoy transmitida es la más importante que se ha hecho en esta nueva y reciente fase de las meditaciones sobre el mexicano. El orden que pretendemos poner quiere decir método, y el método, consciencia de los problemas y del lugar sistemático en que colocar lo que se ha dicho. Sin método todo corre el peligro de perderse.

Dijimos, desde nuestra primera conferencia, que el propósito, a nuestro parecer, de un estudio como al que hasta hoy nos hemos aplicado, es analizar el ser del mexicano, llevar a formulación conceptual lo que intuitiva y cotidianamente, se vive como mexicano. Todas las conductas que, pre-ontológicamente son interpretadas como característicamente mexicanas, nos ofrecen el campo de aparición del ser del mexicano que la reflexión se esfuerza por asir adecuadamente. Es cierto que en su condición de vivencia cotidiana lo mexicano no está necesitado de una definición para ejercerse pero cuando se pretende interpretarlo reflexivamente, precisar su sentido, es indispensable la intervención de los conceptos. Si se tratara sólo de *expresar* y no de *apresar conceptualmente* lo mexicano, hubiera bastado con aducir testimonios literarios, populares, pictóricos y musicales de característico "color" mexicano. Pero los que suplantan la reflexión con la exhibición, a menudo en sus formas más grotescas de su "mexicanismo", no entienden, dicho francamente, de qué se trata, pues las expresiones por inmediatas que sean de lo mexicano no interesan sino en cuanto se las esclarece o por lo menos se señala la vía de su esclarecimiento reflexivo, o se saca, dicho vulgarmente, su moraleja; dejarlas caer sin interpretación crea en estos asuntos una incómoda y torpe atmósfera sibilina y provocativa.

Bueno es también llamar la atención desde el principio sobre el invulnerable racionalismo que ha presidido como supuesto la totalidad de las comunicaciones. A nadie se le ha ocurrido subirse en esta cátedra para declarar que lo mexicano es inefable, que se escapará siempre de nuestras formulaciones y que nuestros conceptos no morderán jamás sobre el ser del mexicano. Por el contrario, hay una sana tendencia o tentación de creerse capaz de definir y conceptuar

[1] *Cuadernos Americanos,* Año 10, vol. 57, (3), 1951, pp. 21-23.

nuestro propio modo de ser. Si nuestros análisis hubieran declarado *a priori* que hay un reducto de nuestro ser que la razón no penetra hubiéramos visto proliferar más que una ontología del mexicano, una mística del mexicano de la clase más baja. Por fortuna nos hemos librado de las acechanzas del inefabilismo.

Al racionalismo, que funciona como supuesto de estos análisis, le es siempre sospechoso el subjetivismo y el regionalismo. Lo racional se violenta cuando se siente acompañado por individualistas y provincianos. De ahí dos críticas típicas a los procedimientos de indagación sobre el ser del mexicano. La primera insiste en que estas conferencias más que testimonios sobre el mexicano, han sido testimonios sobre los mexicanos, o sea, los "mexicanos pintados por sí mismos". No se requiere, es cierto, mucha sagacidad para darse cuenta de que las cosas de México son vistas siempre a través del temperamento del observador, o como decían los naturalistas "pedazos del mundo mirados a partir de un carácter". Pero si bien es cierto que la subjetividad se interpone inevitablemente, es también cierto que echar mano de ella para a su través hablar del mundo es los más honesto y probo. Nada nos es tan familiar, si somos de índole reflexiva, como nuestro propio carácter y nada se opone a que tomemos como instrumento de exploración de la realidad nuestra subjetividad pues basta luego con restar si se quiere lo que el instrumento aporta de deformación para obtener el resultado objetivo, como se realiza en las más triviales y cotidianas operaciones de física en el trabajo de laboratorio. Si pretendemos en cambio emplazarnos en lo "objetivo" lo que sucede es que hacemos uso de nuestro carácter, como en el primer caso, pero de modo turbio, y entonces se impone al lector la ingrata tarea de definir primero cuál es el carácter de nuestro supuesto observador objetivo para después estimar lo que está diciendo sobre el mexicano. Más vale realizar una investigación sobre la vulgaridad del mexicano a partir de una reconocida vulgaridad en el carácter que no dejarnos sacar la conclusión de que lo vulgar sólo se encuentra en el alma del crítico. En estadios de meditación reflexiva un auto-análisis lúcidamente dirigido ha de preceder el análisis de los demás. Los que al hablar del mexicano no quieren confesar lo que previamente han vivido de lo mexicano restan a su comunicación el interés de lo concreto.

Se insiste, en segundo lugar, en que las aportaciones hállanse limitadas a determinados círculos, épocas, clases y regiones de mexicanos, por lo cual su generalización es ilegítima. El mexicano no parece ser un concepto unívoco sino equívoco, en tal forma que englobar bajo una misma rúbrica clases distantes de mexicanos de una y otra época

parece utópico. Empero se ha mostrado que las diferencias, primero geográficas, entre los mexicanos, y luego históricas, no son tan abismáticas como para invalidar su subsunción en un modelo unificante. Lo mexicano empero no debe ser estimado como unívocamente predicable del hombre del altiplano, de la costa del Golfo, de la costa del Pacífico, del Norte o de las Penínsulas. En rigor funciona como punto de referencia el mexicano del altiplano, todos los demás se miden en razón de su cercanía o lejanía de este tipo. El erigir como patrón de medida el mexicano del altiplano obedece a la vez a la experiencia y a cierta convención. La posición privilegiada del altiplano hay que buscarla en su condición de mediador, de punto de enlace o término medio de extremos. Tal situación es producto de la historia y de la geografía. Mañana quizás no sea así. Pero en lo que llevamos andado de aventura histórica el hecho es incontrovertible. En cuanto a la época que ha de funcionar como normal casi todos se unifican en pensar que se trata del mexicano del siglo xx, de nuestro presente, pasado y futuro inmediatos. Los que fijan la atención en otros siglos son víctimas de la ingenuidad de su propio momento. Por astucia o por tontería no se quieren hacer claro cuál es el interés presente que los lleva al pasado.

Muchos intentan responder a la cuestión de cuál es la finalidad de esta autognosis del mexicano. Se oye gritar por allí con fingido espanto que se trata de un nacionalismo. Lo más prudente quizás es contestar con el sentido común que conocerse mejor es una premisa para actuar mejor. La acción reflexiva es frente a la irreflexiva más segura y más lúcida, precisa los objetivos de su obrar, y puede elegir adecuadamente los medios para conseguirlos. La reflexión es además una empresa de responsabilidad mientras que lo espontáneo rehúye frecuentemente toda cuestión referente a responsabilidades y deberes. Si la autognosis del mexicano expresa un afán de dominar lúcidamente la acción, no hay por qué descarriarse y pensar que se trate de un movimiento nacionalista. Lo nacional viene aquí a embrollar las cosas. Personalmente nos inclinamos a pensar que lo mexicano no da expresión a una nación sino a un modo humano de ser. Por debajo de todo nacionalismo mexicano se desliza el verdadero término de la acción, que es el humanismo, como adelante explicaremos.

Los problemas más espinosos se plantean en torno del método con que abordar el estudio del mexicano. Casi todos proceden subsumiendo lo mexicano en un orden de ideas previamente definido. Así, para citar el ejemplo del Dr. Samuel Ramos, la explicación de nuestro carácter es operada colocándolo bajo la noción de complejo de inferioridad, definida de acuerdo con las doctrinas de Adler. La

doctrina funciona como premisa mayor en que se funda un proceso deductivo que saca como conclusión la aplicación del principio al caso particular.

Lo que se consigue con este procedimiento metódico es ganar una nueva región de aplicación de la doctrina previamente tenida como verdadera, pero no peculiarizar a la realidad a que se aplica. Pues para conseguir esto, que es lo que importa, habría que investigar cómo está matizado el complejo de inferioridad en el mexicano, qué elemento o factor se acentúa o qué modalidades asume históricamente. Esta segunda dirección es la que preferentemente se toma. Para hacer aceptable la aplicación del esquema universal se buscan en la historia los ejemplos concretos, que den circunstancialidad a lo que de otra manera se quedaría en la más universal y vacía de las generalizaciones. Los que no son afectos a sacar de la historia los casos ya peculiarizados, buscan en la vida inmediata, en las conductas típicas, la manifestación del esquema general. Así, por ejemplo, se dice que el complejo de inferioridad se produce en el momento de la Conquista o que se da en el "pelado" de la gran ciudad. Lo que tiene de concreto la Conquista, que es la de México y no ninguna otra, y nuestro "pelado" que es el de la Ciudad de México y no de otra cualquiera, le presta a la aplicación su carácter de peculiar. En otras palabras, se empalman lo concreto del ejemplo y la generalidad del esquema. El primero recibe del segundo inteligibilidad y el segundo del primero circunstancialidad.

De más importancia metódica me parece otro procedimiento. Consiste en acentuar dentro de la estructura de un sentimiento o vivencia lo que tiene de peculiarmente mexicano en su generalidad indeterminada. Juan José Arreola lo ha mostrado a propósito de la rivalidad. Este proceso existencial exhibe muchos caracteres: primitividad, afán de asegurar el ser, habilidad, apertura al azar. Pues bien, esta última dimensión lo peculiariza en el mexicano. De los factores de que se compone o que lo explican, uno de ellos, el abrirse al azar, al accidente, le presta su concreción mexicana. Una descripción fenomenológica nos pone ante la consideración reflexiva, una multiplicidad de aspectos en la vivencia, pero lo peculiarmente mexicano es construir a partir de alguno de ellos la totalidad. La rivalidad no es vivida de la misma manera por el mexicano y por otro tipo humano del que podemos en generalidad no matizada decir que es "rijoso". Lo mismo hemos mostrado respecto de la "inactividad" del carácter del mexicano. Esta inactividad no es indiferenciada sino precisamente acuñada en la "desgana". Y más en general, cuando afirmamos que el ser del mexi-

cano es "accidental" diferenciamos con ello lo que dentro del género "insustancial" pertenece en peculiaridad al mexicano.

De la subsunción peculiarizada con ayuda de la historia o de algún tipo hemos pasado a la singularización fenomenológica por acentuación de un elemento de la vivencia. Un repertorio de estados de ánimo como la esperanza, el temor, el mal humor, no se puede conformar con mostrarnos que efectivamente se colocan bajo sus rúbricas muchas conductas del mexicano sino cómo es que se escorzan o disponen los planos de estas vivencias en el mexicano. Si tenemos de común con todos los demás hombres el mal humor, la esperanza y el temor, nos diferencia en cambio la acentuación peculiar con que dentro de nosotros mismos se edifican estas complejas estructuras.

Todo esto empero conduce a una atomización del carácter difícilmente justificable. Aun precisado ya lo que tienen los sentimientos de peculiar en el mexicano falta todavía el plan que los engarce en totalidad. Los estados de ánimo particulares figuran en una actitud o proyecto global que mientras no se atine a definir son piezas con que no sabemos qué hacer. En todas las investigaciones se siente que la unidad está presupuesta, pero en ningún momento se manifiesta con claridad cuál es. Somos muy dados al análisis porque la síntesis previa la hemos hecho prerreflexivamente, "pasivamente". No peligra la síntesis porque nadie la pone en crisis sino que cuando "disecciona" supone siempre que es a partir del cuerpo mismo cuyas partes son.

Pero ¿cuál es ese cuerpo, ese plan que enlaza en unidad la miríada de las vivencias peculiarizadas como mexicanas? ¿Cuál es el proyecto fundamental que presta sentido unitario a esa dispersa multiplicidad de datos? Pocos llegan a percibir siquiera el problema. No se diga su respuesta. Muchos sucumben a la ilusión de haber dado con ese proyecto cuando muestran cómo un factor elegido por ellos se realiza en todas las conductas del mexicano que se toman como típicas. Construyen entonces al mexicano como el centro de convergencia de los núcleos acentuados. Pero el problema no reside en ir de la periferia al centro, sino al contrario, del centro a la periferia. Las conductas se expanden desde el núcleo, se generan en el centro y como ondas que se difunden van abarcando las masas psíquicas que se interponen. En el centro el proyecto se manifiesta por decirlo así en pureza, pero conforme se alejan de él, las conductas se van difuminando, contagiándose de otros sentidos, hasta llegar a la periferia en que todo se adultera y hace neutro. En el extremo son totalmente indiferentes y no muestran nada del plan específico. Los que no comprenden esta disposición jerárquica de los comportamientos toman cualquier con-

ducta y le buscan el factor que les interesa, indiferentemente, como si pegáramos a cada una de ellas siempre la misma etiqueta de fábrica. De ahí que multipliquen hasta el cansancio y la monotonía la exhibición de conductas mexicanas, porque han sido víctimas de la ilusión, o de su propia imaginación, que les hace ver en el mayor número de hechos la confirmación de su "hipótesis". La febrilidad de amontonar no les deja respiro. Pero lo que hay que perseguir no es su perfil externo sino su estilo íntimo que anuncia el centro a que convergen los comportamientos del mexicano. Valga en este caso el símil geográfico: la cultura de México se expande desde el altiplano hacia las costas, hacia el Norte y hacia el Sur, pero sólo en el Centro hemos de ver realizado en pureza su esquema. Si pretendemos buscar lo que unívocamente unifica sin distinciones, lo de denominador común pasa a ser de metáfora a inadmisible hipóstasis.

La tesis del Dr. Samuel Ramos sobre el complejo de inferioridad es la única, a nuestro parecer, que se ha puesto, antes de las nuevas teorías, sobre el camino de satisfacer de modo adecuado a las exigencias metódicas que acabamos de enunciar. En el complejo de inferioridad se expresa una modalidad del proyecto fundamental de existencia. Permite unificar desde adentro las conductas del mexicano, explicarlas. Lo que no creemos empero es que sea una explicación última sino en todo caso penúltima. Requiere a su vez de explicación. En efecto, el complejo de inferioridad es una de las modalidades que asume la insuficiencia del ser del mexicano y no la auténtica como tuvimos ocasión de observar en otra oportunidad. El complejo de inferioridad es una conducta que retrocede frente a las exigencias de una autonomía existencial, que se echa en brazos de los demás para que le den la solución que de por sí no puede procurarse. Ha sido para nosotros el punto de partida, esta tesis de Ramos, de nuestra ontología del mexicano. El problema se nos planteaba como la exigencia de fundamentar ontológicamente lo que en términos de psicología se describe como complejo de inferioridad. El mexicano en que se da la inferioridad acentúa en su ser lo que implica de "arrimo". Pone en el primer plano lo que su propio ser entraña de "vínculo de dependencia". No puede dar por sí mismo sentido a su vida sino que lo busca en los ajenos. Es claro que el que sufre de este complejo no se da cuenta de ello y por eso se presenta como "suficiente" y no como "insuficiente". Alardea de superioridad, de autonomía, pero realmente no las tiene, no las sostiene, pues todo su mecanismo psíquico le traiciona y en el momento de patentizar efectivamente su suficiencia exhibe lamentablemente su inferioridad. Hemos dicho que

es dialéctico o sea que demuestra justamente lo contrario de lo que se propone.

El sentimiento de inferioridad implica una perturbación de las jerarquías valorativas. La insuficiencia en cambio se ha librado de esa perturbación, por ello dice Ramos que en el mexicano "real" lo que se da es la inferioridad, mientras que en mexicano "ideal" y sólo en él estaría ocupado el lugar de la inferioridad por la insuficiencia. "Su ensayo (el de Uranga) es una elocuente prédica para que todos los mexicanos se curen del sentimiento de inferioridad haciéndoles comprender que se trata solamente de una insuficiencia. En este sentido, me adhiero completamente a su idea tanto más que ya en mi libro señalaba ese camino, la necesidad de que el mexicano estime sus cosas con una escala propia de valoración, y deje de medirlas comparativamente respecto a otros valores o escalas de valores. Pero si de lo que se trata es de saber cómo es el mexicano, y no por lo pronto, cómo debe ser, me parece que la observación mía es la justa. Por lo tanto hay en Uranga una cierta confusión entre el mexicano real y el ideal".

Efectivamente se trata de saber "cómo es el mexicano", pero no de encerrarlo como en cárcel en su complejo de inferioridad. Que lo real del mexicano sea su inferioridad y que lo ideal sea su insuficiencia no me parece una fórmula acertada, ya que tan real es la insuficiencia como la inferioridad, y tan ideal ésta como aquella según se mire. Ser inferior es un ideal para muchos mexicanos. Se lo han propuesto y lo han conseguido, se sostienen en esa su inferioridad aunque se les revele como tal. El sentimiento de inferioridad les resuelve muchos problemas. Es su norma de vida. No sé por qué hemos de decir que no se trata de un ideal pues tiene todas las características de un deber ser. La insuficiencia en cambio no aparece como un ideal sino como lo real. A partir de la insuficiencia de nuestro ser se ha elegido nuestra inferioridad. Lo ideal es aquí la inferioridad. Ramos cree que el mexicano "realmente" es inferior, mientras que sólo "idealmente" es insuficiente, mientras que yo creo que "realmente" es insuficiente mientras que sólo idealmente es inferior. En efecto ¿en dónde comprueba Ramos la "realidad" de la inferioridad en el mexicano? Pues en la trastocación de la jerarquía de los valores, es decir, en el orden de lo ideal, en el campo de lo que debe ser. Aquí es donde está la falla del mexicano, aquí es donde encuentra su perversión, aquí, en lo ideal, es en donde no atina y en donde confunde lamentablemente los valores. Por un error fácilmente explicable hemos considerado a estas aberraciones morales como constitutivamente mexicanas y en vez de atacarlas en su verdadero terreno o sea

en el campo del deber ser las queremos cosificar como reales, como si formaran la trama real del mexicano cuando que forman la maraña ideal de las valoraciones extraviadas. La confusión entre el mexicano real y el ideal me parece que no se despeja estimando que lo real es la inferioridad y lo ideal la insuficiencia sino a la inversa, diciendo como hemos dicho, que lo real es la insuficiencia y lo ideal la inferioridad, al grado de que quien justamente padece de este complejo ya no ve ni siquiera que es una conducta elegida sino que le aparece como real, como su constitución misma.

"Uranga afirma que el estudio del mexicano debe ser ontología, que mi ensayo apunta hacia ello pero que no lo es todavía. En efecto mi ensayo no es ontología, por una sola razón, porque no me propuse que lo fuera… La discusión sobre si una investigación sobre el mexicano debe ser ontología o no me parece un tanto ociosa, puesto que esto depende de lo que se quiera y se pueda hacer". Creo que si Ramos no se ha propuesto hacer ontología pudiendo hacerla nada hay que decir al respecto. Muchos en cambio que ni siquiera entienden de qué se trata niegan en principio la ontología. Me parece que sólo O'Gorman entre nuestros investigadores ha comprendido con claridad el sentido del análisis ontológico y sus alcances. "En este libro nos dice desde el principio, de su nuevo ensayo, nos proponemos abrir una indagación acerca del ser de esa entidad conocida tradicional y habitualmente con el nombre de América" (*Idea del Descubrimiento de América,* pág. 9) y más adelante: "la preocupación ontológica del americano aflora en el sentimiento de dependencia respecto a lo europeo, el cual, a su vez, se exhibe implícito en manifestaciones culturales y de otra especie; pero eso no quiere decir que, por eso, haya cobro de conciencia de aquella preocupación que permita elevarla a asunto expreso de una meditación filosófica y científica" (pág. 13). "¿Qué es ser americano? ¿Qué es América? He aquí el objeto de nuestra preocupación constitutiva. Hagamos de él el objeto de nuestra ocupación consciente" (pág. 13).

Hemos dicho en otro lugar que el análisis ontológico es un método peculiar de investigación que no puede ser comprendido de primer intento. En verdad lo que pasa es que las tradiciones académicas encubren lo que en la vida cotidiana es corriente y moliente. En esta vida nos expresamos siempre en términos de ser, pero una larga obnubilación producida por la filosofía idealista ha ocasionado que el filósofo no entienda de qué se trata cuando se habla en términos ontológicos. Empero todo el sentido de la filosofía de nuestro siglo se encierra en ese afán de hacer nuevamente su lugar al análisis ontológico.

"Si alguien se propone hacer una ontología del mexicano, dice Ramos, nada se lo impide con tal de cumplir su propósito. Siempre y cuando se entienda hacer una ontología a partir del mexicano y no subsumir a éste en una ontología ya hecha". En estas líneas Ramos nos deja ver su idea de la ontología del mexicano. En efecto ¿qué puede significar eso de "hacer una ontología a partir del mexicano"? ¿Qué diría el maestro si le planteáramos la cuestión de si en su libro ha hecho un complejo de inferioridad a partir del mexicano o no más bien ha subsumido a éste en una doctrina del complejo de inferioridad, la de Adler, ya hecha?

Véase pues lo que se exige a la ontología del mexicano. Se exige nada menos que hacer, a partir del mexicano, una ontología y no meter al mexicano en una de las ontologías ya existentes. En cambio el teórico del complejo de inferioridad no se pone las cosas tan difíciles porque aquí modestamente se subsume al mexicano en una idea ya hecha de lo que es el sentimiento de inferioridad. Empero, aceptamos llenar estas exigencias; efectivamente, nuestra ontología del mexicano se hace desde el mexicano y no acepta subsumirlo en una ontología previamente tenida como correcta.

"Una cosa es utilizar una filosofía para explicar al mexicano y otra cosa es utilizar al mexicano para explicar una filosofía. En el primer caso podemos hasta cierto punto confiar en que el instrumento filosófico nos ayude a descubrir lo que hay realmente en el mexicano de carne y hueso. En el segundo, caemos en la ilusión de encontrar en el mexicano lo que estaba de antemano en la filosofía".

Nuevamente Ramos se manifiesta aquí extremadamente exigente. Que cuando aplicamos al mexicano el esquema del complejo de inferioridad "caemos en la ilusión de encontrar en el mexicano lo que de antemano estaba en la filosofía", en la doctrina de Adler, no tiene mayor importancia, pero que quiera hacer lo mismo la ontología y entonces se le va a la mano. Para decidir si nuestra ontología ha sido hecha desde el mexicano o simplemente hemos aplicado al mexicano una ontología ya hecha es indispensable que nuestros críticos conocieran esa ontología y que conocieran también esa otra ontología de que tanto se teme estemos sólo aplicando, es decir, la ontología existencialista. Pero si todo es ignorar lo que nosotros entendemos por ontología y lo que el existencialismo llama ontología ¿qué validez puede tener un juicio sobre nuestra obra de una ontología del mexicano?

Frente al análisis ontológico se ha querido levantar, por un extraño grupo de epígonos de la historia y de la filosofía, la idea de que al mexicano hay que buscarlo en su "cultura". A partir de las gran-

des obras de "cultura" aspiran a "construir" al mexicano, alegando que sólo en lo grande de sus creadores hállase la grandeza del mexicano, mientras que el vivir cotidiano y minúsculo les parece desdeñable. Sus gestos me recuerdan aquello que dice el Dr. Johnson de uno de sus maestros, que "publicó un silabario y lo dedicó al Universo; pero me temo que no pueda hallarse ahora ningún ejemplar". Estos megalómanos no se conforman con menos que con trazar la figura del mexicano "superior" y no se reconocen en otras pinturas del mexicano porque lo ven con "huaraches" y no montado en un "coturno". No cabe duda de que son gente de formación "clásica". Su mexicano tipo lo localizan en el siglo XVIII al que incensan a la manera que aprendieron en el seminario. Como no tiene relieve su persona, enjuiciemos su método.

La filosofía se concibió allá por la segunda mitad del XIX, y por los profesores, como filosofía de la cultura. No se conformaban, como tampoco los nuestros ahora, con la filosofía a secas sino que la querían culta o estaban dispuestos a echarla en el cesto de los papeles inútiles. Pero la historia posterior ha venido a demostrar de modo inequívoco que la filosofía de la cultura fue la adjetivación más transitoria en que se ha engolfado la filosofía. La idea de cultura es de aquellas de que se puede prescindir sin riesgo y con provecho precisamente cuando se trata de filosofía, no así en otras ciencias, como la antropología, que ha recogido el desecho y le ha sacado al parecer buen partido para sus particulares fines.

Pero los que no quieren hablar del mexicano como de una especie particular de primate nos remiten al otro extremo y nos lo convierten en un género de espíritus, que disputan nuestros doctores si será "arcángel, ángel o serafín", en definitiva, que llaman a lo sub y a lo suprahumano para encuadrar al mexicano pero nunca se les ocurre definirlo como humano y sólo humano.

La cultura pretende significar lo que entendemos por experiencia, campo histórico y mundo. El mexicano no es una realidad flotante, sino arraigada en su mundo, en su historia y en su experiencia, estas agencias bastan y sobran para conferirle concreción y asidero. Arraigarlo en la cultura y sólo en la cultura sería meterlo en una biblioteca, en un archivo, en un legajo, infoliarlo. Kant, que pasa por ser el inspirador de los culturalismos en filosofía, no conoció ni siquiera la idea, habló de "experiencia", y a ésta, no a la cultura, la describió como tierra profunda en que la filosofía ha de encajar sus raíces.

De alcances todavía no sospechados fue la disputa que puso frente a frente a los cultivadores del XVIII y a los experimentados investigado-

res del XIX. Resumiendo, Ramos ha dicho: "Tal vez en los hombres del XVIII hay una fidelidad a sí mismos, que por el cambio del panorama histórico no pudo mantener el hombre del siglo XIX que es un fugitivo de su propia realidad". Disentimos nuevamente de su opinión. Como lo mostró muy bien Arnáiz y Freg la verdadera autognosis del mexicano sólo pudo iniciarse en el siglo XIX y luego recogerse en el XX. Lejos de haber una evasión hay por vez primera el intento de definirse con peculiaridad. Es claro que si se entiende que su afán fue imitar a la cultura europea, sobre todo francesa, se les minimiza y desconoce, porque en efecto su actitud no tuvo nada de imitativa.

La incapacidad de diferenciar fenómenos morales es un alarmante síntoma de tontería. Se ha dicho y repetido que nuestros hombres del XIX imitaban a Francia, cuando en verdad lo que hacían era ni más ni menos que asimilársela. Pues ¿qué distingue a la imitación de la asimilación? En esencia, el volumen de vida con que nos comprometemos en uno y otro casos frente a un ideal de egregia existencia. El imitador colabora con la superficie de su existir, con sus gestos, sus ademanes y sus palabras, se ajusta al paradigma de labios para afuera, pero por dentro conserva intocada su realidad empecinadamente resistente y opaca al ideal. Quien, por el contrario asimila, se juega la vida en el empeño, no se reserva, sino que en generoso impulso hace arder su existencia entera para que la docilidad al ideal dé su pauta constitutiva de conducta. No ahorra nada de su personal comportamiento para que advenga el ideal, mientras que el imitador cree que bastan unos cuantos pasamanos para que por arte mágico todo se convierta en lo deseado. Sólo cuando volvemos, a partir de conductas de gesticulación, hacia el pasado, nos topamos con la gesticulación de otros siglos y creemos que es lo único que allí se encuentra. La interpretación corriente hoy, del mexicano como hombre de máscaras y de disfraces, debe ser manejada con suma precaución pues a nombre de generalizarla corremos el peligro de ver en todo enmascaramiento. No negamos que haya en el XIX gestos puramente imitativos, pero se trata de la corteza y quedarse en ella sería cometer el acto de injusticia más desorbitado.

Todos están hoy de acuerdo en relación con el ideal fundamentalmente humanista que regula la vida cotidiana e histórica del mexicano. Pero no hay que recortar el humanismo hasta equipararlo sólo con las "humanidades", es algo más amplio que desborda toda fijación escolar de lo humano. El mexicano interpreta su vida, cuando se olvida de su nacionalismo, como un peculiar estilo de humana existencia que sirve de pauta, de piedra de toque para "probar" otros estilos que se hacen pasar como humanos. Hemos llamado la atención en otro lugar

sobre la suspicacia con que el mexicano mira todo modelo de humanismo. No se le da fácilmente gato por liebre en esta delicada materia. Con su actitud reticente parece decirnos que se tiene bien sabidos cuáles son los títulos legítimos para llamar a una conducta humana. A semejanza de su propio ser concibe el de los demás, y les despoja de prerrogativa humana cuando está borrada toda señal de semejanza con lo que es lo mexicano. Leopoldo Zea insistió en su conferencia en estas dimensiones del ser del mexicano. Pero la agobiante conciencia de su peculiaridad puede hacerle perder al mexicano de vista que lo verdaderamente valioso en su ser es la posibilidad de subrayar lo humano sin más, en ajenos y propios. Un llamado al ser del mexicano no quiere decir otra cosa sino recordarle al mexicano que en su estilo de vivir tiene una pauta de lo humano, que si enmascara corre el peligro de "deshumanizarse". No vayamos a ahogar la voz de lo humano con la vocinglería de lo mexicano.

Pero lo humano de que aquí hablamos no significa en modo alguno el "hombre en general", "la naturaleza humana", ficha intercambiable sin distingos en toda la latitud de la historia. Lo humano mexicano es precisamente lo opuesto a ese mar sin confines de lo humano general, y el problema verdaderamente cordial que se ha planteado en estas conferencias es justamente éste, de si debemos seguir hablando sin diferenciación de lo humano y no más bien determinar previamente cuál es ese modo de ser de un nombre de que predicamos una historia particular. Lo particular del mexicano muchos quieren verlo en la historia, pero no entienden que ésta, si bien explica cómo se ha formado lo mexicano, supone otro tipo de investigación que defina la estructura, la conexión de sentido que nos permite unificar a los mexicanos del siglo XVI con los del XX. Más que la idea de historia lo que importa determinar en nuestros historiadores es su idea del mexicano, pues no es por aquélla por lo que han regulado sus producciones sino por ésta, como expuso muy bien Hugo Díaz Thomé.

Idea corriente sobre lo mexicano es caracterizarlo como lo mestizo, noción que si no es incorrecta, abre la puerta a inexactitudes. Lo mexicano viene a ser un "tercer hombre" frente al español y al indígena. Éstos quedan como antecesores de un tipo diferenciado y propio. Me parece empero que no se atina en lo justo con estas fórmulas. Es claro que el mexicano no es el punto medio equidistante de los dos extremos, pues la cercanía a lo indio es mucho mayor que al español. El mestizo es siempre más indio que español. Lo indio no influye sobre el mexicano sino que es uno de los elementos presentes en su constitución. Pretendemos ver en la negación de Cortés y en la

exaltación de Cuauhtémoc un síntoma de conciencia histórica deficiente en el mexicano, y celebramos al mexicano que por igual reconoce o niega a uno y al otro. Pero repito que la distancia no es igual. El indio es un trasfondo de nuestro carácter, una matriz; lo español en cambio es una variación, un motivo que se va punteando y contrapunteando. No hemos nacido negando lo indio, pero sí la manera española de ver el mundo, no somos como el español, pero no podemos decir que hemos "superado" la cosmovisión indígena, ésta siempre está presente en nuestras situaciones límites, dolor, sufrimiento, sensibilidad, muerte, mientras que lo hispánico es entonces adventicio.

En la conferencia más brillante del ciclo, la del Dr. José Gaos, el maestro llamó la atención sobre una dimensión de las actuales investigaciones en que poco se repara. No se trata de analizar por decirlo así, estáticamente, el ser del mexicano, sino dinámica, activamente; lo que significa que el ser del mexicano en verdad se hace y se forma, se construye. Hay una voluntad de configurar al mexicano, de "confeccionarlo". Muchos interpretan esto como si se fabricara, o inventara a un mexicano que no tiene su correspondencia con el mexicano real, pero no es esto lo que se pretende insinuar, sino otra cosa. Lo mexicano es un proyecto incitante de vida en común que un grupo de mexicanos proponen a los demás mexicanos para que lo realicen juntos. Las conferencias que acaban de terminar fueron, literalmente, un plebiscito cotidiano en torno al proyecto de hacer al mexicano. Lo mexicano es la idea histórica que en nuestro momento confiere sentido a nuestras actividades y obras, pero, por encima de todo, que exige a los que escuchan y colaboran un rendimiento llevado al máximo, un esfuerzo de propia creación sin desmayo, una disciplina en esa ejecución y un aprovechamiento mutuos. De ahí la forma en que se ha propuesto abordar este asunto del mexicano. No limitándolo a elucubraciones de selectos, sino exponiéndolo, explicándolo y lanzándolo, en medio de las gentes no especialistas, urgiendo a la contribución, poniendo en comunidad el proyecto y abriéndolo a todos. No creemos ser infieles con ello, sino supremamente consecuentes con lo que el "Hiperión" siempre ha sustentado. Otros, lo comprendo, lo verán de otra manera y tejerán malévolas razones para excluirse, en definitiva, de la tarea de dar cima, por la obra y la conversión propias, a esta idea del mexicano propuesta, que no impuesta.

Optimismo y pesimismo sobre el mexicano[1]

Independientemente de los criterios, que podrían llamarse legítimos o lícitos, para juzgar de la validez de un análisis del ser del mexicano, se hacen funcionar otros que, si bien no pueden llamarse con justicia inadecuados, se inspiran en motivaciones no propiamente "científicas", sino humanas –cuando empleamos esta expresión en el sentido de comprensible y piadosamente edificante–. Es humano inquirir, dejando al margen el contenido válido de una teoría, si se trata de un pensamiento optimista o pesimista. Por razones históricas, cada vez que se ofrece una reflexión sobre el ser del mexicano, la gente pregunta casi de súbito si la tal meditación es pesimista u optimista. Para unos, el que la teoría sea pesimista es casi sinónimo de su veracidad, de haberse hecho dueña de la realidad; para otros, acaece a la inversa, todo pesimismo les parece una desfiguración.

En principio, no hay por qué descartar una teoría pesimista del mexicano sólo por ser pesimista, y aceptar otra, quizá menos legítima, sólo por ser optimista. "Son las cosas de tal condición, decía Ortega y Gasset, que juzgarlas con sesgo optimista equivale a no haberse enterado de ellas". Si nos atuviéramos a este criterio habría entonces que decir que los que han analizado el ser del mexicano se han enterado de las cosas, pues la mayoría se ha pronunciado pesimistamente. Decir del mexicano que padece de "complejo de inferioridad", que es un "resentido", o que es "un hipócrita", no es muy optimista que digamos. El señalar fondos de carácter de estilo pesimista, ha sido casi siempre el empeño de nuestros meditadores.

El pesimismo es mal visto por muchos, pues parece entrañar una seria vulneración de los motivos de acción. La tesis pesimista conduce a un quietismo, y a una renuncia definitiva a la comunidad y a la comunicación. El vivir cotidiano se despliega a sus anchas en horizontes dogmáticos. Toda pesquisa sobre los fundamentos de una tarea compromete los objetivos. Para que la existencia se desarrolle sin contratiempos parece indispensable que cerremos los ojos a todo problema de fundamentación. Ser en el mundo, como dice Heidegger, es sentirse amparado y recogido en un asilo. El optimismo da expresión a una ingenua confianza en la obra humana.

Desde el siglo pasado, empero, don Lucas Alamán denunció la estructura oscilatoria del ser del mexicano. A periodos de honda confianza en la riqueza real y potencial del mexicano, siguen pe-

[1] *Historia mexicana,* vol. 1 (3), enero-marzo, 1952, pp. 395-410.

riodos de desaliento y desesperación. Nuestra historia se mueve de uno a otro de los extremos, y no podemos hacer estancia definitiva en uno de ellos, sino que impulsados por las cosas mismas nos desplazamos al momento hacia el otro. La lógica formal, que funciona sin cortapisas en la vida cotidiana, desconoce la necesaria remitencia de un extremo al otro y se queda sólo uno de ellos, pretendiendo erigirlo en agencia absoluta. Lo mexicano es optimista o pesimista, pero no se entiende que a la vez sea lo uno y lo otro. Parece que nuestro carácter es el de un ciclotímico, el de un maniaco-depresivo, que a instantes de euforia y de contento hace seguir momentos de desesperanza y melancolía. Pero en verdad nuestro carácter nada tiene de ciclotímico y sí más bien de esquizoide, estructura rica que puede manifestarse con los rasgos del ciclotímico sin serlo de verdad.

A un periodo histórico o a un estado de ánimo optimista acompaña en el mexicano un periodo o estado pesimista, y se podría decir que éste refuta a aquél, pero el subsiguiente optimismo viene a rechazar el pesimismo en que hasta entonces se vivía. Estas formas de pesimismo y optimismo en el mexicano no solamente son distintas, sino que se desalojan mutuamente como incompatibles entre sí. Pero a la vez que se desplazan y no se soportan, por entrar a formar parte de un todo movible, son momentos indispensables de la misma unidad orgánica, en la que no sólo no pugnan, sino que uno es tan necesario como el otro. El mexicano se encuentra distendido entre los dos extremos de optimismo y pesimismo, y no acumulado exhaustivamente en uno solo de los extremos.

Ocurre, al oír hablar así, pensar en Hegel, como autor de una teoría de la realidad en que lo verdadero no son los extremos, sino la superación dialéctica de estas contraposiciones en una unidad de "rango" superior. Pero no hay que ir tan lejos. Gente nuestra que nos ha observado muy de cerca ha enunciado ideas semejantes. En el siglo XVI fray Diego Durán nos dejó en su *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme* valiosas estimaciones sobre nuestro carácter. Valiosas para nosotros, porque ponen de manifiesto esa estructura tornasolada o de medio tono en que parece acuñarse nuestra verdadera fórmula de ser. La imagen más adecuada para describirla, imagen que nos permite descansar de la fatiga que ocasiona moverse entre abstracciones, sería esa del *conejo,* que los mexicanos habían elevado a gran dignidad simbólica para representar uno de los cuartos de su siglo. "Pintaban estos años, nos dice fray Diego Durán, en figura de conejo por andar saltando de aquí para allí, que nunca per-

manece en un lugar''.[2] Este es el símbolo más apropiado. El tránsito del optimismo al pesimismo es un ''salto'', un empeño conejeril. Pero nada es comparable a este otro testimonio de inmensa resonancia:

> Prehendiendo yo a un indio de ciertas cosas y en particular de que había andado arrastrado recogiendo dineros con malas noches y peores días, y al cabo de haber allegado tanto dinero y con tanto trabajo hace una boda y convida a todo el pueblo, y gástalo todo, y así riñéndole el mal que había hecho, me respondió: –Padre no te espantes, pues todavía estamos *nepantla*: y como entendiese lo que quería decir por aquél vocablo y metáfora que quiere decir estar en medio, torne a insistir me dijese qué medio era aquél en que estaban, me dijo que como no estaban bien arraigados en la fe, que no me espantase de manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley ni a la otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio, y esto quiso decir aquél en su abominable escusa de que aún permanecía en medio y estaban neutros.[3]

Entre los dos extremos no se opera una síntesis dialéctica, como nos haría pensar acogernos ilimitadamente a Hegel, sino que hay un oscilar, un remitir de un cabo al otro sin descanso. El estado de ánimo que traduce esta estructura del ser es justamente la ''zozobra''. En el estado de zozobra no sabemos a qué atenernos, vacilamos entre una y otra ''ley'', estamos ''neutros'', ''en medio'', ''nepantla''. En el caso que nos ha traído a estos términos lo vemos con claridad. Ni optimismo, ni pesimismo agotan por su cuenta, y solos, el ser del mexicano. Si pretendemos comprender las cosas mismas hemos de repartir nuestra atención entre las dos mociones de ánimo, y no dejarnos fascinar por una lógica demasiado formalista, que sólo aceptaría definirnos tomando simplemente como último el primero o el segundo. Haber aclarado como constitutiva tal estructura del ser, ha de servirnos también como índice para calibrar una teoría ontológica sobre el mexicano: sólo respetará plenamente los datos del fenómeno aquella noción de ser que permita explicar el carácter oscilatorio, pendular, de nuestra constitución. Pronto veremos cómo esta indicación guía por sus propios pasos hacía un concepto ontológico muy determinado: el de accidente. Pero no nos apresuremos.

[2] Ver *Mitos indígenas*. Estudio preliminar, selección y notas de Agustín Yáñez. Biblioteca del Estudiante Universitario, n° 31. México, 1942, p. 115.

[3] *Op. cit.,* 137.

Una vez aclarada la situación hermenéutica que requiere de nuestra exégesis, hemos de hacer notar que en el momento actual parece llevar principalidad la acentuación del optimismo. El sólido desarrollo material del país y la confianza en la labor del gobierno, a la vez que el despliegue suculento de nuestra cultura y el avance en el rigor y disciplina de la investigación, nos inclina a pensar con optimismo en el ser del mexicano. Queremos que nuestra filosofía nos diga por qué hemos de poner confianza en nosotros mismos, y qué virtualidades se albergan en nuestra constitución que funden una esperanza en los próximos años. Hemos llegado a un punto tal en que teoría del mexicano y teoría optimista del mexicano equivalen ilimitadamente. Necesitamos de un pensamiento que justifique el optimismo del mexicano. Todas las lucubraciones hasta hoy vigentes vienen a quedar relegadas porque no dan razones para una actitud optimista, mientras que suben al primer plano otras meditaciones que permiten hablar de una atmósfera de esperanza y de porvenir.

Urgida por estas motivaciones, nuestra investigación histórica, quizás sin saberlo, pues se lo impide su dogmatismo metódico, ha venido estudiando el siglo XVIII mexicano, época en que nos reconocemos, al parecer con toda legitimidad, como suficientes y optimistas. Nos agrada que la historia nos reviva épocas de optimismo, y muy inclinados estamos a "repetir" tan ilustres modelos. Una breve historia de estas orientaciones nos aclarará lo que antes hemos dicho.

Tres fechas conviene señalar como decisivas para comprender la nueva orientación que en los últimos años se ha impuesto al estudio histórico del mexicano, o como otros prefieren decir, aunque peligrosamente, de la "mexicanidad". El libro de Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México,* apareció en 1934; el *Prólogo* de Gabriel Méndez Plancarte a su libro *Humanistas del siglo XVIII,* en 1941, y el primer tomo de *El positivismo en México,* de Leopoldo Zea, en 1943. A partir de estos tres ensayos se ha emprendido desde entonces el estudio del mexicano, y los que han contribuido a engrosar la literatura de este tema les deben cardinales direcciones. La influencia de estos autores es a veces declarada y en las más de ellas solamente supuesta, pero sea uno u otro el caso, quien pretenda orientarse en la novísima temática sobre lo mexicano debe acudir a estas fuentes inmediatas de información. Repárese en que ninguno de los tres autores citados es historiador de profesión, pero los tres han dado origen a importantes contribuciones historiográficas elaboradas a tenor de lo que se llama, con visible gesto provocativo, método histórico. Dos de ellos son

filósofos, y el otro crítico literario. Si quisiéramos completar dentro de esta última dirección, para ser más justos, las contribuciones, imposible sería dejar de citar, o por lo menos mencionar, a Rodolfo Usigli y Agustín Yáñez. Quizás en éste aparece por vez primera, dentro del grupo que reseñamos, la expresión, hoy tan común entre algunos, de "mexicanidad", como rubro característico de una empresa de investigación que después de diez años de estudio aplicado empieza a rendir sus primeros frutos. Por mexicanidad entiende Yáñez, en 1939, lo mestizo, la amalgama de lo español y lo indígena, con un claro sentido diferenciado de sus dos elementos formativos.

Estos ensayos de análisis del ser del mexicano corresponden a la historia contemporánea del sentido de lo mexicano, expresión ésta de historia contemporánea que chocará a muchos espíritus hechos a la vieja manera historiográfica, si es que son fieles a sus divisas más características. En efecto, la historia se entiende como estudio del pasado, y hablar de lo contemporáneo es hablar no de historia sino de "sociología", de "política" y de "periodismo". Pero ¿en qué fecha hemos de hacer empezar propiamente lo histórico? ¿A cuántos años de distancia? Es indiscutible que toda delimitación sería arbitraria. Hablar de lo mexicano en el siglo XX es tan menester de historia como hablar del mexicano de los siglos XVII o XVIII. Pero con cierta prerrogativa. Se piensa, en general, que la noción actual de un fenómeno histórico, como "lo mexicano", es producto de una serie de determinaciones que tiene su razón en el pasado. Lo mexicano sería el producto formado por la historia y traducido a conceptos, con un método fotográfico, por obra del historiador actual. En verdad, las cosas van más frecuentemente en dirección inversa. La idea actual no viene de la de otros siglos, sino que, al revés, lleva a éstos su influjo. Lo que distingue a la idea histórica del hecho natural es precisamente este peculiar *retroefecto;* una investigación contemporánea es a la vez una reforma del pasado. Lo pretérito no es lo inmutable, sino lo dócil a la replasmación que avanza desde el presente. Se forja el concepto de lo mexicano a tenor de las circunstancias actuales, y se lleva esa noción, así esclarecida, a otros siglos, al XVII y al XVIII, para iluminar con ella en la mano lo que entonces se entendía por mexicano. Al confrontar la noción con ese pasado se la enriquece y matiza, presentándose así los estudios sobre el mexicano como confluencia de imperativos surgidos de un futuro, de un pasado y de un presente inmediatos. Pretender evitar esta formalidad temporal es empresa vana en que se empeñan los

que no acaban de entender el sentido mismo de lo histórico. De aquí que el historiador contemporáneo opere con cierta prerrogativa. En efecto, la noción que forja de lo mexicano es el dato absoluto, el punto cero de referencia, origen de toda coordinación. Es claro que ese punto de vista será mañana relativo, pero en el momento actual no se ve en modo alguno como relativo sino como absoluto. O si se prefiere, el historiador actual eleva a absoluto un dato relativo, el de su momento, y así transformado opera con él. A partir de entonces se llamará mexicano, no sólo en el pasado, sino también en el futuro, lo que con ese concepto se denota, y se dejarán a un lado otras características que se pretende llamar mexicanas desde otros puntos de vista. En todo concepto hay un innegable núcleo de convención. La experiencia permite fijar los conceptos, tipizar los hechos, pero la idea consolida y liga el tramado, lo solidifica. Jiménez Moreno se sirvió en cierta ocasión[4] de una imagen, a nuestro parecer agudísima, para caracterizar el proceso que aquí intentamos definir. Habló, en efecto, del curso de consolidación y definición de lo mexicano como de la historia de un dogma que llega un momento en que se fija formulariamente y se le sanciona como invariable por una autoridad. Lo mexicano viene significando por tradición tales o cuales cosas, pero en el siglo XVIII se promulga, por así decirlo, el dogma de la mexicanidad. A partir de entonces no se quiere decir que no cambie lo mexicano, pero sí que cambia dentro de un módulo rígido precisamente fijado en aquel siglo. Ahora bien, lo que importa comprender es que la fijación de ese dogma *ha sido realizada, por el siglo XX, en el siglo XVIII,* o sea, que el retroefecto ha sido encapsulado como definitivo en esa centuria. Lo que nuestros autores contemporáneos entienden por mexicano lo han visto realizado con plenitud en el XVIII. No todos, desde luego, quieren detener aquí la carrera del retroefecto, sino que, o bien lo reatraen al XIX y al XX, o bien lo hacen correr más y lo llevan al XVII, e inclusive hasta el XVI. Pero si la fijación en el XVIII goza de más aquiescencia, ello es debido a que dos ideas, la de humanismo y la de optimismo, resaltan aquí casi sin ambigüedad. Por eso es que de los tres escritos antes mencionados, el de Méndez Plancarte ha de atraer nuestra atención.

Veamos primero sus características más externas. Como prólogo que es, parece destinado a cumplir una mera función vicaria en el libro en que figura; quiere presentar a los actores de su drama y

[4] En una intervención oral en la primera mesa redonda de la X Sesión del Congreso Mexicano de Historia, reunida en Guanajuato en diciembre de 1950.

de inmediato retirarse prudentemente del escenario. Pero esta función supletoria se ha desorbitado por poderosas y legítimas razones hasta convertirse en principal. Podríamos retirar de ese libro a los jesuitas del XVIII, pero en modo alguno a Gabriel Méndez Plancarte. Su prólogo se nos queda entre las manos como pieza de importancia inapreciable en que se contiene, más que en sus actores, un verdadero mensaje, expresión de que se sirve nuestro ilustre polígrafo cuando anuncia lo que ha de hacer hablar a los jesuitas mexicanos del XVIII.[5] Conviene también llamar la atención sobre la brevedad de este prólogo. Escasas 17 hojas lo componen, pero son de tal manera ricas y densas que, sin exageración, se puede hablar de que cada una de sus hojas, de sus parágrafos, y hasta algunas de sus palabras, han inspirado libros, artículos, conferencias y comunicaciones. Y no es para menos. Quien ha leído ese prólogo queda aprisionado por su estilo, por su espíritu, por sus sugerencias. A pesar de que vamos ya a celebrar la primera decena de su aparición, todo lo que posteriormente se ha escrito acerca del tema lo repite, lo reproduce, lo amplia o lo verifica. El prólogo de Méndez Plancarte es una de esas obras que parecen haber surgido con partida de nacimiento de perfección. Es obra de inaudita composición retórica. Pero esta impresión de obra a que se aplicaría el aforismo latino, *prole sine matre,* criatura originaria, se desvanece si inquirimos por el trasfondo de ideas a que Méndez Plancarte intenta referir su ensayo. ¿Cuál era, para ser más precisos, la idea de mexicanidad que Méndez Plancarte recibió cuando redactó el ensayo? No podemos decir que hay una fuente inequívoca de inspiración. ¿Oculta entonces esa fuente? En modo alguno. Lo que acontece es más bien que por tan sabida la calla. Y no sin plausibilidad me inclino a pensar que una de esas fuentes eran los escritos de Agustín Yáñez. *Una de ellas y quizás no la principal.* Recuérdese que para 1939 había publicado el autor de *Al Filo del Agua* una selección de crónicas del XVI, en la misma Biblioteca del Estudiante Universitario (N° 2), es decir, que estas ideas le eran conocidas y familiares a Gabriel Méndez Plancarte. *Su "mexicano" es la armónica confluencia de lo indígena y lo español. Pero la idea de lo mexicano tal vez más honda no era ésta, sino la del humanista. El mestizaje vendría a estar en función de un radical humanismo.*

[5] *Humanistas del siglo XVIII.* Biblioteca del Estudiante Universitario. México: Imprenta Universitaria, 1941; p. XI.

> Toda mi labor de investigación histórico-literaria, ha engendrado en mí la convicción, cada vez más arraigada, de que el humanismo grecolatino es una de nuestras más hondas y fecundas raíces, uno de los elementos vitales y específicos que han plasmado nuestra fisonomía espiritual y han formado lo que bien podemos, sin rústica jactancia, llamar la cultura mexicana.[6]

En Méndez Plancarte la labor del humanista forma el trasfondo en que se acusa la cultura del mexicano. Noble visión que no está al alcance de romos espíritus que todo lo ven bajo la formalidad de lo grosero. El espíritu humanista significa el entronque decisivo con la cultura madre de la civilización occidental. *Sólo se adquiere la humanidad si se participa de este mundo de formas.* Pero, sin extremar la filiación, Méndez Plancarte subraya el tamizado de las ideas a través de la tradición cristiana. *No es su humanista,* dicho escuetamente, *el greco-latino redivivo, sino el hombre de la antigüedad mediado o mediatizado por el cristianismo.* De ahí que recordara en su prólogo la tradición de lo que ha venido a llamarse el liberalismo cristiano. En lo que toca a este liberalismo –nos representamos el prólogo como la genial confluencia de una idea del mexicano y una idea de la libertad–, no es nuestro humanista fácil presa de confusas mezclas entre uno y otro de sus sentidos, sino decidido partidario de precisar y de comprometerse. La libertad que propugna, y de que hace hablar a los jesuitas en sabia selección, es la de su momento histórico, la de su instante contemporáneo, y si recuerda –¿cómo sería concebible que lo hubiera olvidado?– la libertad cristiana, la enlaza con la de la época en la que vive. ''La autoridad ya no viene de abajo', proclama hoy un lamentable anciano que, sobre la Francia vencida y agonizante, imita grotescamente las actitudes y las doctrinas de los Dictadores victoriosos''.[7] No queda, pues, circunscrita la noción de libertad a lo que alguien llamó, con perspicaz agudeza, liberalismo jesuita, sino que Méndez Plancarte nos hace ver en la obra de esos humanistas una comunicación del sentido en que entendían la libertad con el sentido mismo de la libertad en el momento en que escribió el ensayo. Si se le saca de su contexto se hace decir con idéntica palabra un pensamiento desafín. En esa época escriben también sus ensayos sobre Vitoria, José Rojas Garcidueñas y Antonio Gómez Robledo, atentos a encauzar la noción iluminada de libertad hacia el lado conveniente.

[6] Prólogo a *Humanistas del siglo XVI.* Biblioteca del Estudiante Universitario. México: Imprenta Universitaria, 1946; p. VII.

[7] *Humanistas del siglo XVIII,* p. XIX.

El mexicano de que nos habla Méndez Plancarte se concretiza en la figura del humanista. Los caracteres con que se nos describe a este tipo humano son las características de lo que en paradigma podría ser el mexicano. El pasado es registrado en todos sus recodos para iluminar esta figura, para hacerla destellar. Bella figura que nos envanece y reconforta. En línea directa con este mexicano humanista, mexicano por humanista, están todas aquellas elaboraciones que destacan de nuestro pasado los rasgos con que dar forma a un ideal del mexicano. Ejemplo eminente, contemporáneo, nuestro Alfonso Reyes.

El humanismo no se agota, empero, en la configuración que ha dado de él la tradición greco-latina. No exageremos tampoco sus limitaciones. En nuestro humanismo mexicano hemos de ver esa egregia figura inclinada sobre nuestro mundo aborigen para reclamar como suyas también las lenguas indígenas. *Se trata, pues, de una figura flexible que no ve comprometida su visión del mundo si se le saca de los cánones rígidos del mundo griego y latino. Su preocupación por lo humano, cualquiera que sea el ropaje lingüístico de que se revista, es la dimensión trascendente que se encubre en lo que podría ser exclusiva preferencia por el mundo antiguo.*

> Sin desconocer ni negar sus sombras –trágicas sombras que afeaban su rostro broncíneo–, nuestros humanistas han sabido ver también, con ágil curiosidad abierta a *todo lo humano*, los aspectos valiosos y admirables de aquellas viejas culturas, primitivas en parte y en parte decadentes.[8]

Esta dirección de trascendencia que se escapa de las ataduras de una definición del hombre entrevista sólo a través de las humanidades, da a nuestros humanistas, más que una definición estrictamente circunscrita a la cultura originaria de nuestra civilización occidental, su tónica historicista. Cuando nos habla Méndez Plancarte de "esencial igualdad" de todos los hombres, no pensemos tanto en el vacío esquema de una "naturaleza humana general", sino más bien en esa exigencia de peculiaridad que ha propugnado el historicismo. El ver lo humano también en lo aborigen no ha de llevarnos a estimar este mundo como acomodable sin violencia en el esquema huero de una humanidad en que todo cabe porque todo se ha nivelado.

En el extremo opuesto localizaríamos esa idea de lo humano con que Edmundo O'Gorman pretendió en cierto día justificar la actitud de un Sepúlveda. *Lo verdaderamente humano es la pertenencia a la*

[8] Prólogo a *Humanistas del siglo XVI, p. XLIV*.

historia occidental, y desde este punto de vista la pretendida humanidad americana ha de ser vista bien a bien como ''bestialidad''. Quien se rehusa a ver en las ''humanidades'' una idea ampliable hasta abarcar todo lo humano, lo ''demasiado humano'', tiene que suscribir esta posición. No nos andemos con sutilezas, *si lo humano son las ''humanidades'', la ''humanitas'' y la ''paideia'' no cabemos en el esquema.* La concesión de ''humanidad'' a quien no hable lo griego o lo romano es una piadosa maniobra de cristianización recusable y *blamable.* El cristianismo sólo se justifica precisamente porque se acomoda al esquema de lo humano greco-latino. Aunque por piedad digamos que acaeció más bien a la inversa, es decir, que lo greco-romano se demostró digno de llamarse cristiano. *La obra de Las Casas y de tantos misioneros más que sólo atinaron a ver lo que tenían las humanidades de abarcable dimensión de ''todo lo humano'', no pasa de ser piadosa y funesta leyenda sentimental.*

Empero, *nosotros pensamos que lo que tiene de valioso esa tradición humanista tan elocuentemente puesta de relieve por Méndez Plancarte, es lo que entraña de humano, no de ''humanista''.* Si el siglo XVIII nos suscita entusiasmo y ganas de repetición, es precisamente por poner ante nuestros ojos una de las posibles maneras de ser humano. Veremos posteriormente cómo, en nuestro siglo, es ésa precisamente la herencia que recogemos de aquella edad.

En definitiva. La importancia del ensayo de Méndez Plancarte reside, a nuestro parecer, en haber destacado, como horizonte en que cosechar el sentido del ser del mexicano, el humanismo. Pero este humanismo ha sido innecesariamente restringido a su expresión greco-latina, o sea, a las ''humanidades''. No del todo, ciertamente, puesto que se aceptan en este humanismo tanto la tradición cristiana como el mundo aborigen. En esta dirección abierta por el ensayo *Humanistas mexicanos del siglo XVIII,* encuéntrase, a nuestro entender, el hilo conductor más apropiado para elaborar el análisis del ser del mexicano, y no, como a primera vista parece, en la idea de ''mestizaje'', que funciona como noción inspiradora en el primer plano.[9]

[9] Hay autores que no sólo limitan el humanismo a su expresión en las humanidades, sino que lo retraen a su condición de jesuítico. De los términos del ensayo *Humanistas mexicanos del siglo XVIII* sólo quieren quedarse con lo que, de ese humanismo, mexicanismo e ilustración, se debe a los jesuitas. Tal es el intento de los señores B. Navarro Barajas y Rafael Moreno. A tenor de su formación eclesiástica, subrayan en ese complejo cultural en que lo mexicano, lo humanista y lo ilustrado se conjugan, lo que arroja de clerical. "Aquellos hombres [se refiere a los jesuitas], nos dice Navarro Barajas, nada deben perder respecto a la alabanza que les atributemos, por haber estado su actitud entrañada, profunda y conscientemente en lo verdadero y real del 'aristotelitomismo' y de la religión católico-

Pero atendamos ahora a la idea de optimismo que, junto a la de humanismo, da peculiar relieve a un estudio del mexicano en el siglo XVIII.

El optimismo del criollo ha de ser contado como uno de los factores más importantes que contribuyeron a su emancipación política.

> No puede negarse que sin esa fe del criollo, entusiasta y coronada de ilusiones, en las riquezas del país, en su potencialidad militar, en la capacidad de su elemento humano, en el especial auxilio de la providencia divina, factores todos que aseguraban una próspera vida independiente, la separación de España no se hubiera realizado ni en el tiempo ni en la forma que se hizo.[10]

El mismo movimiento humanista de los jesuitas hay que englobarlo en esta atmósfera de optimismo. Todas sus declaraciones respecto de la grandeza y preferencia de su patria no hay que cargarlas a la cuenta de sus humanidades, sino de su optimismo mexicanista. Como mexicanos, llevaban estos jesuitas entrañada una innegable forma de superioridad frente a lo europeo, y, sobre todo, frente a lo español. En el destierro se acordaban con nostalgia de su lejana patria. Levantando por sobre toda ponderación su lugar de origen.

A todo esto hay que añadir los ataques denigratorios de los europeos contra la humanidad americana. Prosiguiendo una tradición de menosprecio, los ilustrados del XVIII formulan una serie de cargos en contra del hombre de América. Esta opinión adversa debe de haber suscitado en el criollo un consecuente movimiento de afirmación y vindicación, inspirado sin duda en la opinión de propia excelencia y estimación. La respuesta a este requerimiento dio por resultado la exaltación de la propia cultura.

---

cristiana a quien sirve de subestructura racional" ("Un siglo de oro de México", en *Filosofía y Letras,* n° 27, julio-septiembre de 1947; p. 58). Nadie ha pensado en restarle méritos a esas gentes por su condición ortodoxa y clerical. Sólo quien siente que, por haber puesto demasiado unilateralmente los valores clericales por delante, se expone a críticas, puede curarse en salud, como lo hace aquí el autor de este ensayo. Lo mismo acontece con el señor Moreno, quien nos dice en su artículo "La Filosofía en la Nueva España", recogido en el mismo número de esta revista: "expulsados de la patria que amaban [los jesuitas], la orientación moderna queda sin guías, y nuestros hombres fueron modernos sin darse cuenta de las implicaciones de su pensamiento y de su postura. Este es su gran pecado" (p. 42). ¡Con que el gran pecado de nuestros liberales fue haber sido modernos sin el *nihil obstat* jesuita! ¡Peregrino juicio histórico! Pero hay que oír hablar a estas gentes de su respeto a los cánones del método histórico.

[10] Luis González y González, "Un factor de la Independencia de México.", en *Estudios de historiografía americana.* El Colegio de México, México, 1947; p. 156.

Pero el factor principal de optimismo fue, sin duda, la sobreestimación de la riqueza material.

> "La minería está en su apogeo y de esta fuente de riquezas tiene clara conciencia el español americano, así como de que aún hay muchas riquezas potenciales inexploradas, ya por falta de población, ya por las restricciones de la corona, ya por pereza, ya, en fin, porque se desconociesen. A descubrir esas posibilidades económicas ocultas se entregan un buen número de sabio mexicanos y extranjeros".[11]

El criollo fincaba su excelencia en posibilidades "ocultas", lo que hay que referir en forma directa a la pretendida riqueza minera por explorar. En esta sobreestimación aparece claramente expresada una concepción mercantilista de la riqueza. La idea más directa de la bonanza encuentra su manifestación en el oro atesorado o por atesorar. Sobre esos montones de oro flota un horizonte de ilimitadas posibilidades. Lo que fundamentalmente asegura este tipo de riqueza es el disfrute inmediato. Por tal razón el título de estético para caracterizar este tipo de vida apresa con toda exactitud sus entrañas. El optimismo del XVIII es un optimismo estético, o sea de posesión y disfrute de algo de que se dispone. Lo mismo acontece con las cualidades de carácter. Los rasgos que dan preeminencia a un alma sobre otras son "contantes y sonantes", se los ve y casi diríamos que se los palpa. La cultura, igualmente, es registrada en forma de biblioteca, de un almacenamiento, "ante las manos", de producciones y obras. Nuestra cultura es tocable, palpable, está ahí, encuadernada, y nada causa más placer que dedicarse a inventariar semejantes bienes "materiales". Por todas partes vemos que este optimismo se asienta en lo "dado", en lo que está de cuerpo presente, y cuando nos habla de posibilidades, o bien se refiere a la pura imaginación, o bien no es sino otra forma de expresar que lo que ya está dado sólo basta con sacarlo a la luz para aumentar la dotación de que ya se dispone. Lo que falta, como diría Heidegger, es concebido como lo restante de una suma que aún hay que liquidar, pero que ya está acuñado, sólo que en otro lugar, del que hay que retirarlo para aumentar la renta de que se tiene ya la posesión.

Podríamos hablar de un verdadero síndrome de optimismo acuñado en los siguientes "renglones": el criollo se cree *poseedor* de una *rica* tradición cultural, *dotado* con cualidades físicas, intelectuales y

[11] *Op. cit.*, p. 164.

morales sobresalientes, *dueño* de un territorio de inmensa *capacidad* de recursos naturales, de una *fuerza* militar capaz de ponerlo al abrigo de intrusos extranjeros, y por añadidura *agraciado* por un especial destino de la Providencia divina. En todo y por todo, el haber, el tener, y para nada el hacer. Ni hablar del trabajo y del esfuerzo. Todo está al alcance de la mano, todo está ya elaborado, todo ha sido puesto en tal grado de acabamiento que sólo basta la decisión de empezar a saciarse, a llenarse.

A esta ilimitada confianza en lo dado hay que añadir la idea maestra que ponía en movimiento toda esa efervescencia optimista: la Ilustración. Se vivía en un momento de vigorosa estirpe utopista. La razón empieza a despuntar como la gran idea histórica a cuyo abrigo habría que poner todas las realizaciones. De Europa nos venía la fe en el progreso, en la incondicionada marcha perfectiva de la libertad. Nada más apropiado para una justificación. Sin esa idea de la Ilustración difícilmente se hubiera puesto en marcha ese andamiaje de optimismo estético.

Hoy nuestro optimismo no se reconoce en los rasgos de esteticismo que presidieron al del XVIII. El trabajo ha venido a suplantar la idea de lo dado. Hemos aprendido la gran lección ética de que no hay riqueza que valga sin el esfuerzo humano. En lo que se confía no es en lo que se tiene, sino en lo que se debe hacer, en la tarea por realizar. De ahí que nuestro optimismo apenas si puede repetir al del XVIII. Un siglo de amarga pérdida nos ha puesto enfrente de una patria que no está bien "dotada", sino más bien ingratamente dotada. Hoy se nos pide, no tanto una confianza en lo que de hecho exista, cuanto más bien en lo que hayamos de realizar con un trabajo que no se puede permitir desmayo y abandono.

Lo mismo hemos de repetir tratándose de nuestra cultura. Recoger entre los pliegos el inventario de una biblioteca mexicana no nos importa. Lo que cuenta es el trabajo en vías de realización, "la pluma en la mano". Estamos en periodo de forja y de ejecución. Se bocetan los grandes proyectos de obra, y asistimos cada día al levantamiento de esa obra. Pedimos cuenta casi cotidiana de los pasos que se dan, de las experiencias que se atesoran, de las ideas que se avanzan.

Y, finalmente, Europa no puede darnos ya la idea directriz con que mover toda esa miríada de problemas que constituye nuestra realidad. Es esto quizás lo más grave. Nos hemos quedado solos. No hay un proyecto magno de universalización a que contribuir. No podemos ponernos al abrigo de alguna gran ocurrencia que lleve visos de convertirse en ecuménica. La Ilustración ha pasado, ha agotado sus

virtualidades. ¿Con qué vamos a sustituir esa idea directriz que nos ha venido de Europa? Ese es el problema verdaderamente cordial. Todos perciben hoy que dejamos de la mano a Europa o que nos ha dejado de la mano, lo mismo da decirlo de un modo que de otro. Y abandonados a nosotros mismos, "encerrados" en nosotros mismos, ¿bajo qué horizonte ideológico hemos de militar? ¿Cuál es esa noción clave, verdadera bóveda, en cuya concavidad hemos de inscribir nuestra acción cotidiana?

La respuesta está ya dada implícitamente en algo que hemos dicho antes. Afirmábamos: la cultura mexicana es mexicana por su sujeto y por su objeto. Ello quiere decir que lo mexicano es la idea que nos dirige, aquella idea que presta unidad a nuestros quehaceres. Lo mexicano es hoy, como fue en el XVIII la Ilustración, la noción rectora de nuestra cultura. ¿Soportará la prueba a que se le somete?

Una idea es una atmósfera, y una atmósfera es un sentido o una significación en cuyo seno, advertida o inadvertidamente, nos movemos, y a que referimos, para que adquieran inteligibilidad, todas nuestras experiencias. Lo mexicano cumple justamente estos requisitos indispensables para erigirse en idea histórica. No nos compete explicar aquí cómo es que lo mexicano ha venido a colocarse en esta singuar situación. Asistimos hoy al estallido de esa idea en la forma de su tematización. Vivimos inmersos en un mundo de sentido o de significación, sin que sea necesario precisar, definir, cuál es ese sentido. Pero llega un momento en que el sentido se hace tema consciente de reflexión, de interpretación, en que percibimos dónde estaba ubicado el centro de nuestras coordenadas. Es ello lo que celebramos como el momento actual de nuestra cultura. Nuestra secular autognosis toca por fin un fondo y lo ilumina conscientemente. Nos preguntamos por el ser del mexicano, concediendo que ese ser es el sentido mismo en que nos hallamos inmersos.

Hemos dicho antes que lo urgente y perentorio es preguntar, hacer cuestión, sobre esa idea de lo mexicano. Sin que medie ninguna reflexión nos abandonamos confiadamente a su dirección y ponemos fe en su "resistencia". Es lo que da movimiento a todo optimismo. Pero si reflexivamente inquirimos por una definición de esa idea, empiezan nuestras vacilaciones. Al acercarnos a esa idea, nuestro optimismo parece entrar en una irreparable crisis. Todos los análisis del ser del mexicano se lanzan casi de inmediato hacia la evidenciación de "defectos", de "insuficiencias", que no se compadecen con un optimismo "espontáneo", no mediado por la reflexión. Hasta aquí hemos prestado atención a nuestro optimismo, bueno es que cambiemos de

frente y analicemos también nuestro "pesimismo". Quizás descubramos que su enseñanza más valiosa reside en hacernos comprender que el tránsito por lo "negativo" es obligado. Pero que de ahí nuevamente hemos de emerger hacia zonas más luminosas. El llamado "pesimismo" tiene la ventaja de hacernos cautos. Alguien ha dicho sabiamente que la filosofía pretende igualar reflexivamente la vida irreflexiva. Al final del camino podremos afirmar nuevamente, quizás, un "optimismo".

ARTÍCULOS EN SUPLEMENTOS CULTURALES

La ontología del ser del mexicano[1]

La filosofía contemporánea está centrada en la ontología. Hace ya tiempo que la teoría del conocimiento dejó de ser su ocupación esencial, justo en el momento en que los filósofos se preguntaron, no para qué servía el conocimiento, sino, sencillamente, cuál era el ser del conocimiento. Inquirir por el ser de las cosas, y por el ser del hombre, constituye la cuestión más honda que puede plantearse en filosofía. Siempre se ha preguntado qué es el hombre, interesando sobremanera el lenguaje del ser y subordinando o traduciendo a él todos los modos de expresarse. Mientras no podamos decir de una realidad lo que es, estaremos un poco alejados de ella, vagaremos por sus alrededores, pero se nos escapará, por su dimensión más esencial, por su ser.

En México la filosofía se ha orientado también hacia la ontología. Pero no hacia la ontología general que elucida el ser de todas las cosas, sino más bien hacia una ontología regional o particular interesada en decirnos lo que es el ser de nuestra propia realidad, el ser que somos en cada caso nosotros mismos, los mexicanos, cada uno de los miembros de una comunidad histórica y social muy determinada.

La ontología del mexicano es pues una reflexión filosófica que trata de poner en evidencia, de patentizar, lo que es el mexicano, no lo que hace el mexicano o lo que piensa, o lo que fantasea, sino lo que es. Todas las investigaciones que se ocupan del mexicano proporcionan síntomas o señales de esa constitución entrañable de su ser, y la tarea filosófica reside en una interpretación metódica de estas indicaciones con el propósito de revelar a su través la morfología de su ser.

Y ello es precisamente el punto en que la filosofía contemporánea se ha trocado de investigación abstracta en método concreto de análisis de una realidad humana determinada. La ontología va a

[1] *México en la Cultura, Novedades,* n° 1, 6 de febrero de 1949, p. 7.

acompañada en nuestros días de una técnica de patentización del ser, porque no basta con decir que busquemos el ser si a continuación no se añade cuáles son los caminos concretos que nos permitirán dar con él. Existe una técnica suficientemente precisa como para permitir determinar con aceptable objetividad el ser de una realidad humana.

El hombre, nos dice la ontología, es un ser precario, un ente que frente a las cosas hace figura de ser desvaído, insuficiente. Los objetos poseen el ser de una manera más segura, su ser es más compacto que el del hombre, más denso, sin fisuras. El hombre es radicalmente un deseo de completar su ser insuficiente, de proporcionarse el complemento de ser que le equipara a la densidad masiva de las cosas. Y el hombre busca este complemento de ser justamente porque su estructura es una mengua de la consistencia dura de las cosas, una decompresión. La realidad humana es carencia o falta de ser.

Pero el hombre no se satisface con su carencia, sino que trata siempre se superarla, de allegarse la adición indispensable de realidad de que carece. La ontología consiste en explicar la manera como se elige la plenitud de ser que falta a un hombre determinado. A esto se le llama el proyecto fundamental. La ontología del mexicano es así un ensayo filosófico en que se trata de poner en evidencia el proyecto fundamental del mexicano, el modo como elige su ser, la forma en que trata de llenar el vacío que es constitucionalmente.

Nadie vacila en calificar tal o cual conducta de mexicana. La ontología es una técnica de comparación de conductas peculiarmente mexicanas con el propósito de leer a su través el proyecto fundamental. Todos los quehaceres, todas las tareas y también todas las omisiones a que se entrega el mexicano son síntomas que el ontólogo ha de referir al proyecto fundamental para darles un sentido unitario. Tal es el fin que se propone una investigación sobre la ontología del mexicano.

La filosofía en México y de México[1*]

Una de las notas características de la cultura actual es el predomino de la filosofía. Después de una larga influencia de la perspectiva científica, las consideraciones generales han suplantado todo punto de vista particular. Hablar de metafísica no es ya deshabitual, ni siquiera en los medios científicos. Los poetas se interesan ahora por los problemas ontológicos. Se siente la necesidad de entrar aunque sea vagamente en lo que hacen los filósofos. Tal es la situación vivida por mi generación. Sin saber bien a bien cómo se ha conseguido semejante intensificación del interés por la filosofía, hemos recibido, por así decirlo, sus beneficios. Ser filósofo es una ocupación tan familiar ahora como cualquiera otra profesión. Pero ello no es todo. Lo más radical reside justamente en la sensación de comunidad con que se construye la filosofía. De la perniciosa separación entre lo objetivo y lo subjetivo, casi no nos acordamos ya. Levantar el sistema, articular las ideas, es, simultáneamente, revelar el mundo, patentizarlo, ponerlo ante los ojos de los demás. Los que no sienten la tarea filosófica como correlato de la construcción de un mundo aun no han penetrado en el umbral de la actitud con que el filósofo define su posición en medio de las gentes y de las cosas. Lo decisivo es convertir a las ideas en retazos del mundo, objetivarlas, para decirlo con una palabra propiamente filosófica. De esta situación se derivan importantes consecuencias. Las soluciones a los problemas que nos aquejan, no brotan de la cabeza del filósofo, ni tienen que recorrer desde ahí, por los cauces de la *persuasión*, un largo camino para alcanzar a las cosas y a las mentes de los demás. Resolver un problema es fabricar en el mundo mismo su resolución, o en otras palabras, transformar el mundo. No hay intención que no preanuncie una realización o una acción, y en el caso del filósofo, eminentemente, las soluciones corren parejas con la modificación del mundo. No están por un lado las "especulaciones" del filósofo y por otro las cosas, sino que en un inextricable abrazo, las cosas hacen a la "especulación" y la "especulación" a las cosas. Sin estas aclaraciones es imposible comprender por qué la filosofía desempeña un papel tan vivo en la cultura.

[1] *México en la Cultura*, *Novedades,* n° 26, 31 de julio de 1949, p. 3.

[*] Entre el 31 de julio de 1949 y el 5 de febrero de 1950 E. U. publicó bajo el mismo título genérico "La filosofía de México y de México" varias columnas. Por una cuestión editorial no se repite dicho título. (N. del E.).

Técnicamente, la situación antes descrita se caracteriza como un filosofar en vistas a, o relativamente, una circunstancia particular. El filósofo ocupa un lugar muy determinado, está rodeado de un medio técnico muy preciso, de tales o cuales personas concretas, y enlazado inescindiblemente a un pasado muy preciso. A esto se le llama facticidad. A partir de aquí planea la transformación, confronta su situación con un "ideal" que todavía no existe, pero que le sirve para iluminar muy detallada y pormenorizadamente el mundo que quiere cambiar. Los ideales no están hechos más que para ciertas facticidades o situaciones. No hay situaciones en general o ideales en general, sino situaciones particulares en relación con determinado ideal particular, e ideales particulares en relación con situaciones particulares. Ahora bien, esta estructura de vínculo irrompible entre un mundo a transformar, precisamente por tal idea, ha sido ignorada las más de las veces por los filósofos de México. O para ser más justos: ha sido ignorada reflexivamente, y la ignorancia se ha traducido en una desazón o malestar. El filósofo que no atiende a su circunstancia, y que no propone solución o ideal para esa circunstancia, no tiene el ánimo tranquilo. Nuestra filosofía es pues inquieta, o ha sido inquieta. Y lo que ha pasado en los últimos años que esta inquietud ha sido vista cara a cara: nos hemos enfrentado a ella buscando las razones de su presencia.

Quien de manera más ejemplar ha realizado la faena de encararse a la desazón producida por el oficio filosófico ha sido, entre nosotros, Leopoldo Zea.

Él empezó preguntandose por qué el mexicano se atribuye el papel de constructor de mundos lejanos; por qué pretende contribuir a la solución de ajenas inquietudes, volviendo la cara a las inquietudes propias. En definitiva se ha preguntado por qué nuestra filosofía es una filosofía de la evasión. Pero su crítica es muy peculiar. No ha transitado como pudiera creerse de una situación de evasión a una circunstancia de concreción, sino que, de improviso, nos aparece situado en lo concreto, como en un medio familiar, como si no hubiese otra manera de situarse. Esto ha orillado a críticas injustas. Se ha dicho que no es un filósofo, que es un historiador, un publicista, o un periodista; porque se daba precisamente, con irresponsable parcialidad, el título de filósofo a quien desatendía la circunstancia. Zea ha demostrado, digamos con frase clásica, el movimiento, andando. Por eso decíamos que se ha encarado a la desazón de la manera más ejemplar; en actitud pragmática, en gesto activo, no en teoría, no en especulación.

Pero las actitudes ejemplares son a menudo las que originan mayor perplejidad. ¿Cómo es posible vivir la filosofía en la forma en que la realiza Zea? De cualquier modo que se responda a la cuestión, es un hecho para mi generación que lo planteado por Zea no puede en modo alguno ignorarse.

Y de allí queremos partir en esta serie de artículos sobre la filosofía en México y de México. Hemos dicho que la actitud de desazón o de inquietud dejó su lugar a un gesto activo. El tránsito, es imposible esclarecerlo a partir de uno de estos dos extremos. Nunca diríamos que la inquietud por nuestro destino filosófico fue motivo o móvil de la actitud pragmática de Zea, ni tampoco que esta actitud nos haya esclarecido la inquietud en que antes vivíamos. Son dos hechos contiguos, en pura relación de exterioridad. De aquí que la filosofía nos aparezca como un abrupto despeñarse de lo abstracto a lo concreto, de la inquietud al entusiasmo. Del tránsito repetimos, no sabemos nada. O más bien: no sabemos nada en la medida en que hemos tenido que hacerlo, y en que, todavía no acabado, es incapaz de brindarnos perfiles o asideros en qué enganchar una definición. Caracterizaremos pues el momento actual de la filosofía en México y de México, como el acto o la acción, de plasmar un sentido o de dar una esencia al tránsito de un filosofar, no atenido a las circunstancias, a una filosofía circunstancial, situada.

A primera vista tal programa parecerá vacío. Y en efecto lo es desde cierto punto de vista. El esquema repite en general lo que quiso hacer en España Ortega y Gasset. El pensador español ha sido el teórico de un tránsito semejante al que antes aludíamos. Pero de ahí al acto hubo un trecho infranqueable.

La famosa filosofía española actual se quedó en los esquemas. No puede hablarse con sinceridad de un acto que realiza el programa. Se supo lo que debía hacerse pero se hizo lo que no se debía. A fin de cuentas un bella teoría y una ausencia de realización. Las cosas entre nosotros han sido un poco diferentes. Explicarlo será una de nuestras tareas. Ortega nos dio el esquema pero también nos enseñó que por muy incitante que sea hubiera sido teóricamente, prácticamente carecía de eficacia. Dicho en otras palabras: no era ni fue un pensamiento peligroso con las dos notas de eficacia y de desacierto que entraña una doctrina peligrosa. No nos empujaba a probar una empresa de dudoso cumplimiento. Hacía falta algo más, y esa adición explica por qué las cosas han sucedido de manera diferente. Era menester no sólo meterse sino comprometerse en la empresa de transitar de lo abstracto a lo concreto. Y los teóricos del tránsito volvieron a

ser los evadidos del compromiso. A una teoría de la responsabilidad se la acompañó de una práctica de la irresponsabilidad, del no comprometerse o del no atreverse.

Filósofos y profesores de filosofía[2]

Muchos han lamentado que la filosofía se convirtiese en institución académica. Un profesor de filosofía es apenas una sombra de filósofo. Nos recuerda, como ensueño, la soberbia y el orgullo de que alardeaba el filósofo de la antigüedad, y nos transmite, un tanto cómicamente, aquel estilo de sabiduría que impresionó de modo decisivo a los fundadores de la civilización. Al restringir su experiencia por los canales de la cátedra, el filósofo ha perdido importantes dimensiones de lo humano. En cambio, ha constituido una manera especial de probidad y de exactitud a que tiene que someterse como exigencias mínimas de su *status*.

Todos los que inician en la filosofía suponen, muy habitualmente, que, como sabiduría, está en posibilidad de resolverles ciertos problemas que los aquejan personalmente. La filosofía como afán de salvación ha sido frecuentemente descrita, e incluso propugnada como esencial por importantes profesores. Pero la salvación que brinda la filosofía es muy particular, y quien no es capaz de entenderla pronto se sentirá defraudado. La filosofía salva en el sentido de transformar los problemas con que entramos en ella, en otros que nos son propuestos por la tradición académica. Salvar, es substituir una dificultad por un problema filosófico técnicamente significativo. Esta operación reside en el tránsito de ser salvado por los otros, por los demás, al salvar a los otros, o a los demás. De ahí la "soberbia" o la insuficiencia del profesor de filosofía. En definitiva cifra su superioridad en describir la elipse de acuerdo con una fórmula matemática y no simplemente como un "huevo". Tal y como aparece la elipse a los ojos del sentido común.

Esto implica la necesidad de dominar una técnica de expresión, de avezarse convenientemente en el "oficio". El nivel de preparación técnica no es un nivel estacionario, sino que asciende o desciende, dentro de amplios límites. Por convención hay una altitud que podría llamarse "normalidad", que si no se ha alcanzado impide hablar, propiamente, no ya de un filósofo, sino inclusive de un profesor de

[2] *México en la Cultura*, *Novedades,* n° 27, 7 de agosto de 1949, p. 3.

filosofía. Pues bien, desde hace algún tiempo se ha venido hablando en México de que la filosofía ha conseguido, académicamente, cierto nivel de normalidad. Ello significa que cualquiera que sea la trascendencia de las doctrinas, técnicamente llenan ciertas condiciones de probidad.

La "normalidad" a que puede aspirar el profesor de filosofía se cifra en su papel de "comentador". La explicación del texto del filósofo requiere una complicada trama de actos de exégesis. Entra desde luego el conocimiento de la lengua en que está escrito el texto, la costumbre de traducir la terminología o fórmulas más sencillas o más accesibles, pero ante todo, la constante preocupación de explicar las partes por el todo, de tener siempre presente la totalidad de la doctrina para resolver un caso particular, o con palabras escolásticas, tener el hábito de los primeros principios. En México la preparación del profesor de filosofía lleva como meta la formación del "comentador". Es ello un progreso del que pocos se han dado cuenta. Esto ha colocado a muchos profesores de la vieja usanza en posición desairada. Llamamos vieja usanza a esa viciosa costumbre de transitar sin ningún escrúpulo del *status* mal sostenido de profesor de filosofía a la condición de filósofo, tránsito turbio que engendra un estado de ánimo particularmente infecundo y amargado.

La sabiduría del comentario agota la sabiduría del profesor de filosofía. A eso hemos llegado en México, a ese convencimiento, que chocará a muchos que no quieren ver un mal en la confusión de las funciones y las capacidades. La filosofía se aprende en los textos de los grandes filósofos: en los *Diálogos* de Platón, en la *Metafísica* de Aristóteles, en el *Discurso del Método* de Descartes, en la *Ética* de Spinoza, en la *Crítica de la Razón Pura*, de Kant; en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, pero también en los textos de los filósofos contemporáneos: en las *Ideas* de Husserl, en *Ser y Tiempo* de Heidegger, en el *Ser y la Nada* de Sartre; ser profesor de filosofía es saber comentar estos textos, todo lo demás son digresiones, *excursus*, o evasiones hacia piadosas utilizaciones del texto, en beneficio personal.

Las controversias que actualmente tienen lugar en nuestra Facultad giran fundamentalmente en el sentido de que hay que dar al comentario, o mejor, en sus exigencias. Los neokantianos entienden también la función del profesor de filosofía como comentador, pero se ciñen demasiado unilateralmente a una escuela, y además operan el comentario con insuficiencias técnicas evidentes. En cuanto a los tomistas, propiamente no puede hablarse de que sean comentaristas. El excesivo peso de los manuales ahoga todo acceso directo a los textos;

éstos saben explicar un opúsculo de Maritain, pero no dan un paso con la *Suma Teológica* de santo Tomás. Aun se acogen a una viciosa costumbre: seleccionar retazos de texto y glosarios desganadamente.

En cuanto al filósofo, es claro que su función va más allá de la que es propia a un profesor de filosofía. Mientras que el comentarista reduce su ciencia a saber revelar la fotografía, el filósofo ha tomado ésta. La diferencia radical hay que buscarla, sin embargo, no en la naturaleza del acto creador, sino en el coeficiente de responsabilidad con que se asume. El profesor de filosofía responde de la perfección técnica de sus interpretaciones, responde de los principios de la exégesis, pero casi siempre se rehúsa a responder de sus consecuencias. Y esto se comprende. El filósofo tiene que afrontar la ambigüedad de los juicios que se pronuncian sobre su obra. No puede elegir una categoría especial de lectores, o de oyentes, como acontece con el profesor de filosofía que se atiene a un público de enterados o de personas por enterar, pero en fin dispuestas a someterse a un tratamiento antes de emitir los juicios. El peligro que corre el filósofo reside en este no saber a quién va destinada su obra. El profesor al comentarla reduce este peligro, porque, con su más o su menos, puede prever el rumbo de las opiniones de su clase.

Vulgarmente se dice que la filosofía se ha echado en nuestros días a la calle, que se ha metido en medio de las gentes, invitándolas a una toma de posición frente a las obras de los filósofos. En México la filosofía vive actualmente este avatar. Los que lo han hecho generalmente han sido confundidos, por los profesores de filosofía, con personas de dudosa condición, que buscan hacer su camino, e inclusive su fortuna, por los atajos del sensacionalismo, de la publicidad. En realidad lo que acontece es que el filósofo está expuesto a todas las críticas. Basta observar una conferencia dicha por un filósofo y una clase dada por un profesor. En el primer caso el filósofo es mirado por su público, juzgado, mientras que en el segundo, el público es el mirado, el juzgado por el profesor. En una clase los discípulos inclinan la cabeza, pegan los ojos al papel, viven metidos en la tarea de tomar los apuntes. Pero cuando el filósofo habla de su doctrina las personas levantan la cabeza, como en gesto de desafío, en ademán de dominio. Se presenta una situación inversa a la primera. La obra debe de lanzarse a todos los rumbos, no limitarse a un grupo, sino buscar, por así decirlo, el juicio espontáneo, el juicio que es prejuicio, la opinión motivada emocionalmente, no racionalmente controlada y domada. Hemos dicho del profesor de filosofía que su función es salvar a los otros, a los demás, pero este "otro" está

cualificado como discípulo, y por tanto restringido; el profesor de filosofía sólo salva a los alumnos, a los que entienden su lengua. El filósofo, por el contrario, rebasa con mucho el ámbito de los alumnos, se expone, repetimos, a la interpretación que le puede ser adversa o favorable y ello de modo imprevisible. El filósofo vive en zozobra, en un radical no saber a qué atenerse, volcado o echado, no sobre una clase sino sobre una situación entera, cotidiana y extraordinaria, académica y extraacadémica.

Dos existencialismos[3]

Hay en el existencialismo contemporáneo dos tendencias suficientemente caracterizadas. Una de ellas tiene como punto de arranque las reflexiones de Martin Heidegger contenidas en su libro *Ser y Tiempo*. La otra tendencia reconoce en el libro de Sartre *Ser y la Nada* su fuente de inspiración más sistemática sobre el existencialismo. Estas dos tendencias son en lo esencial conciliables, pero en ciertos puntos –de capital importancia– se separan de modo decisivo y la insistencia en estas diferencias ha dado lugar a una pugna, muy académica por ahora, entre sus representantes, la cual forma la atmosfera en que se mueven las disputas más actuales de nuestra filosofía en México. Una breve historia de esta polémica nos hará conocer importantes características de la filosofía mexicana actual.

El existencialismo ha sido entre nosotros, en primer lugar, una manera de hablar de Martin Heidegger. Por mucho tiempo ser existencialista equivalía a ser heideggeriano. El doctor José Gaos ha sido el maestro que, a lo largo de los años, se ha dedicado con ejemplar continuidad a comentar, "línea por línea", como le gusta decir, *Ser y Tiempo*. De la bondad de ese comentario, y de su correspondiente traducción apenas hay que hablar. Quienes no han asistido a las clases de Gaos, se han perdido, dicho sea sin exageración, uno de los eslabones, *sine qua non*, es imposible entender lo que pasa en México relativamente a la filosofía. De esas clases ha surgido nuestra propia posición, y si bien estamos colocados un poco en las antípodas de lo que Gaos sostiene, queremos dejar aquí consignado un incondicional testimonio de reconocimiento por sus enseñanzas, su probidad como maestro y su apasionado comentario de todas nuestras actividades.

[3] *México en la Cultura*, *Novedades,* n° 28, 14 de agosto de 1949, pp. 3 y 8.

Frente al existencialismo heideggeriano, el existencialismo sartriano es de nuevo cuño y como todo *parvenu* ha sido saludado con expresiones un poco despectivas. Se ha dicho que la filosofía de Sartre no es "seria", que junto a Heidegger hace más bien un papel de segunda figura, y que, filosóficamente hablando, no goza de las excelencias técnicas que tiene bien asegurada la meditación inspirada en *Ser y Tiempo*. El defecto que tienen estos juicios es el de ser juicios *a priori*, o llanamente "perjuicios", es decir, afirmaciones basadas no en una lectura de Sartre sino en un afán de ahorrarse esa lectura con una calificación desfavorable pronunciada como excusa. Los que no leen a Sartre, y desde luego no han leído tampoco a Heidegger, están siempre muy dispuestos a calificarse de "existencialistas", siempre que se entienda por ello existencialistas a la heideggeriana y no a la sartriana. Parece que un existencialismo alemán es de mejor gusto que un existencialismo a la francesa, amén de ciertas consecuencias secundarias como el no haber escrito Heidegger novelas y obras de teatro que, como las de Sartre, tanto han preocupado a los medrosos. En la mayoría de los casos, sin embargo, los filósofos que se declaran heideggerianos son estudiantes que temen encontrarse con el juicio desfavorable de Gaos y prefieren estar bien con el maestro y no con los discípulos rebeldes. En sus conferencias de invierno Gaos condenó, de modo inequívoco, toda desviación de la ortodoxia heideggeriana y para muchos tal condena ha sido casi una orden de apartarse decididamente de todo lo sartriano. En filosofía hay también como en todas partes fanatismo.

Pero aún hay otras motivaciones no menos turbias de la pugna de los existencialismos en la filosofía mexicana actual. No hay que olvidar ni por un momento que Gaos es español y Heidegger inactual, lo que nos explicará muchas cosas. Para los maestros españoles Sartre tiene el defecto de ser francés, quiero decir, de recordar muy claramente cierta manera humana y filosófica de ser que no cuadra con el estilo español de ver el mundo. En cambio, para nosotros, la manera francesa de concebir las cosas nos dice ya algo incitante por el sólo hecho de ser francesa. Preferencia ampliamente documentada por la historia de las ideas en Latinoamérica, y sin ir más allá por el nombre mismo de Latinoamérica que de buen grado nos conferimos. Siempre que entren en pugna un español y un francés, el mexicano sentirá inclinación a ponerse del lado del francés por el atavismo culturalista, y este prejuicio actúa en nosotros quiérase que no. No por ello quiero decir que tal cosa decide nuestras controversias con los maestros españoles, pero sí

que aporta un elemento pasional inevitable. Recuerdo que después de mi conferencia sobre Merleau-Ponty en que afirmaba que con su filosofía el pensamiento contemporáneo había encontrado el estilo sistemático que le convenía, el doctor Gaos me adujo a guisa de comentario que un francés no podía ser "sistemático". Con esto ponía a la luz raíces emocionales que no hay porque ocultar, ya que el mismo maestro nos ha enseñado que la filosofía se hace "con la carne y con los huesos", no simplemente con una cabeza fría y lúcida. Si la filosofía en México es actualmente asunto de interés, ello reside en que quienes la cultivan se ponen por entero en ella sin regateos de emoción, de voluntad de poder y de inteligencia.

Hemos dicho de Heidegger que es inactual. Con esto queremos decir que los ojos del público no están puestos en su obra y en su destino de modo primario, sino que Sartre es ahora el pensador de quien se espera algo que ha prometido decir. Por otro lado, la segunda parte de *Ser y Tiempo* de Heidegger no se ha publicado, pero hay siempre una invitación a hacer referencia a esta parte. ¿Qué dirá Heidegger en ella? Gaos ha respondido que identificará el *Ser y la Nada*. Pues bien, responder a esta cuestión no tiene ya el interés que tiene que responder a lo que Sartre dirá en su *Ética*. Para mi generación, más concretamente, para el grupo "Hiperión", lo que verdaderamente importa es saber cómo se las arreglará Sartre con los temas de la Moral y no tanto saber cómo identificará Heidegger el Ser y la Nada. Compréndase que la cuestión planteada por Sartre tiene consecuencias de más vital importancia que la sugerida por Heidegger. De la posición que adopte Sartre se seguirá de inmediato una teoría de las relaciones sociales, una pedagogía, una teoría de la historia, una moral y una idea del hombre. Esto es lo que se espera de él, esto es lo que esperan los existencialistas a la sartriana, mientras los heideggerianos parten el cabello en ocho partes, para ver en cuál de ellas va a quedar el hombre como "centinela de la nada" y "pastor del ser". Los últimos escritos de Heidegger han confirmado esta tendencia de apartarse de todo tema moral para refugiarse, muy poéticamente, por lo demás, en las "nubes", que como el mismo Heidegger dice: "nubes del cielo son".

En "El Espectador", dice Ortega y Gasset que el español, por regla de prudencia, debe siempre presentarse, frente al hispanoamericano, no como español sino como actual. Mientras el español asuma ante nosotros el papel de intérprete de lo actual, de lo actualísimo, nos tendrá de su parte; pero en cuanto deje caer ese papel y se aco-

ja, lisa y llanamente, a su meollo tradicional, el latinoamericano le volverá la cara, en un gesto que, desde luego no nos ocultamos, es de ingratitud y de inautenticidad. Me parece que con este juicio, que es de Ortega y no mío, ha tocado el maestro español una de nuestras maneras más decisivas de ser. Valdría la pena al tema una investigación; pero aquí sólo lo tomamos en su sesgo de hecho actuante o eficaz. Hemos dicho en otro lugar que el proyecto fundamental del mexicano es ser salvado por los demás; pero convendría añadir que cuando hemos elegido a alguien para que nos salve, elegimos siempre lo que esté a la moda, lo actualísimo, lo *up to date*, la novedad. Y en el existencialismo lo actual no es Heidegger sino Sartre. Cuando se cruzó pues la ocasión de hacerse existencialista, ya decididos a echar por los atajos que nos marcaba esa manera filosófica, nuestra decisión estuvo supradeterminada tratándose de un autor francés, como Sartre, y de un autor actual. Con ello creo haber explicado algunas de las motivaciones que han actuado en nuestra posición filosófica actual, en esa filosofía que se hace en México y para México. Porque todas estas pasiones son absolutamente circunstanciales, nos definen y forman nuestra "situación". En otra parte del mundo, la historia de los existencialismos no ha sido como aquí, y nosotros creemos ser fieles al espíritu de esta filosofía destacando aquellos componentes que contribuyen a construir una actitud.

Al mediar 1948 un grupo de discípulos de Gaos, Luis Villoro, Joaquín Macgrégor, Jorge Portilla, Ricardo Guerra y el que esto escribe, se propusieron hacer acto de presencia en el escenario de nuestra filosofía con una serie de conferencias precisamente sobre el "Existencialismo Francés". El calificativo no dejaba ya lugar a dudas. El título era un juicio de valor. Nos lanzábamos a la empresa de aclimatar en nuestro medio las ideas del existencialismo francés, de echarnos a cuestas la responsabilidad de una elección. Presentábamos o imponíamos una elección entre el existencialismo francés y el existencialismo alemán, y en ningún momento supusimos que la disyuntiva podía ser obviada por conductos diplomáticos. En el invierno de este año tuvimos la respuesta del doctor Gaos. Por vez primera el maestro habló de Sartre y, como era de esperar, como esperábamos, lo hizo en ademán condenatorio. Muchos se sorprendieron. Creían maliciosamente nuestra adición incondicional a todo lo que de él viniera. Pero sus palabras lejos de sernos desafectas, consolidaron, como pocos testimonios, nuestro propio camino. De ahí en adelante sabíamos, no sin regocijo, que la responsabilidad de una tarea quedaba reconocida: y

no temo equivocarme al declarar que la palabra más amada por nuestra generación es esa precisamente, responsabilidad. Asumir una responsabilidad suena casi a un tema generacional, a un tema también definitorio de esa misma generación. Las cosas pues no han sido desfavorables para las propias intenciones.

Desilusión y cinismo[4]

A Justino Fernández y a Edmundo O'Gorman, se les conoce en la Facultad de Filosofía y Letras, como a los discípulos y amigos más fieles de Gaos; pero no sólo en el sentido de una amistad reiterada cada fin de clase con una agradable cena, sino en el sentido de que siguen o prosiguen su pensamiento de modo fiel, sobre todo en la dirección del existencialismo heideggeriano.

El ensayo de Edmundo O'Gorman, "Crisis y Porvenir de la Ciencia Histórica", es el primero, y hasta hoy único estudio en que de modo formal se aplican o traen a las realidades nuestras las ideas del existencialismo heideggeriano. De ahí su importancia. Vamos a ocuparnos en este artículo de definir tal aplicación, con la mira de destacar del modo más claro posible las perspectivas y los límites de la filosofía de Heidegger en lo que se refiere a su utilización en beneficio de la situación mexicana actual.

O'Gorman echa mano de Heidegger como de una cantera de doctrina. Trata de corroborar o verificar las ideas de Heidegger, al ofrecerles como asideros concretos, ciertos productos culturales como la ciencia histórica que cultivan los profesionales de la historiografía en México y en todas partes. Este tipo de aplicación es ya singular porque se atiene a la letra de lo que dice Heidegger aduciendo ejemplos de su veracidad. Frente a esta forma de utilización de las ideas de un filósofo hay que oponer de inmediato el reparo de su inevitable dogmatismo. Heidegger no le brinda a O'Gorman un método de investigación sino que lo dota o auspicia con un *stock* de lugares comunes que hará funcionar a modo de reglas generales para subsumir bajo ellas los casos particulares. En definitiva su tarea se concreta sólo a ganar más terreno para una verdad de antemano ya poseída. Cada quien es libre para servirse de un cuchillo, metódicamente, es decir, para cortar, o doctrinariamente, para llamar cuchillo a todo objeto que se asemeje al que ha tomado por modelo.

[4] *México en la Cultura*, *Novedades,* n° 31, 4 de septiembre de 1949, p. 3.

O'Gorman hace con las ideas de Heidegger la segunda faena; no corta, más bien confronta, o como le gusta decir, corrobora y verifica. Esto por lo que se refiere a su actitud frente a Heidegger. Veamos ahora lo que le acontece frente a Gaos.

Por mucho tiempo habíamos creído que O'Gorman se limitaba a repetir a Gaos, pero una lectura atenta e intencionada de su ensayo antes citado, nos ha convencido de que no es así, de que su pensamiento se mueve por regiones que el de Gaos no sólo no frecuenta sino que no puede frecuentar por caer más allá de sus convicciones profundas, de sus "creencias" en el sentido que a este término da Ortega. Más cercano a la verdad sería decir no que repite a Gaos sino que lo imita, de acuerdo con la caracterización que nos ofrece el mismo O'Gorman de la imitación: "El fundamento de toda imitación es desear para sí lo que es de otro, sin dejar de ser lo que se es". O'Gorman desea para sí el pensamiento filosófico de Gaos, el heideggerianismo, pero tal apropiación deja indemne su propia manera de ser. La estructura retórica de su ensayo es inconfundiblemente imitativa de Gaos, y a partir de aquí, de Ortega y Heidegger. Suena o resuena en sus páginas el *pathos* o emoción filosófica de un ensayo de Ortega y Gasset. Pero dejando a un lado tales debilidades excusables no sólo en O'Gorman sino en cualquiera, queremos insistir más bien en lo que tiene de propio, porque estamos convencidos de que lo suyo, lo peculiar es de mayor interés que lo limitado, y creemos que puede descortezarse su ensayo sin perder para nada su médula por esa imponente vestimenta tomada a préstamo.

Entre Gaos y O'Gorman media la diferencia que es dable establecer entre el alma desilusionada y el espíritu cínico. Justifiquemos un poco nuestras expresiones para no dar lugar a enojo. La desilusión nos parece un estado de ánimo particular en que todo está permeado por el convencimiento de que las cosas son inevitablemente relativas, limitadas, perecederas. Todo es relativo y hasta nuestra afirmación de ser todo relativo es también relativa: tal sería el eje del alma desilusionada. Ejemplo: el historicismo de Gaos. En cambio el espíritu cínico se asienta en otra creencia. Sabe que todo es relativo, que todo es limitado, pero sabe también que el hombre puede revestir a todo lo relativo de un coeficiente de absolutización. Una persona concreta, relativa, es elevada por el amor a símbolo universal y absoluto. Este movimiento de absolutizar a sabiendas lo relativo es justamente lo que llamamos cinismo. Es cínico, quien acepta conscientemente una inversión de los valores, y absolutizar lo relativo es invertir radicalmente los valores, es faena cínica. El ensayo de O'Gorman nos parece

un exquisito ejemplo de cinismo. O'Gorman se dice historicista coreando a Gaos, pero la crítica que hace de la historiografía tradicional no está inspirada por el historicismo sino por una comprensión, preontológica, para decirlo con términos de Heidegger, de lo que significa encubrir un hecho relativo bajo ropaje universal, es decir, por una comprensión preontológica de lo que es el cinismo. Sólo un alma cínica podría desenmascarar el cinismo yacente en la historiografía tradicional.

Según O'Gorman, la llamada "ciencia histórica" pretende obtener verdades sobre el pasado tan objetivas y tan universales como las de la física. Alardea de desinterés, de desapego, corta el pasado del presente como pretexto de objetividad, pero debajo de tal operación, sigue actuando, inconfesada, la tendencia a utilizar el pasado, a beneficiarse de la tradición en apoyo de intereses muy presentes y muy actuales. De una manera magistral O'Gorman desenmascara tal proceder, lo exhibe, lo señala, lo subraya: bello ejemplo de literatura comprometida. Esas páginas de O'Gorman no son heideggerianas, anuncian ya más bien el sartrismo, el poner a la luz los aviesos mecanismos de la mala fe. O'Gorman realiza una "reflexión purificante", para decirlo con términos sartrianos, que no le sonarán a nada, y que quieren decir abrir la pústula, desembozar, las ocultas intenciones de los que se presentan como desinteresados, de los historiadores al uso, de los que en vez de ideas tienen ficheros.

Esta actitud cínica que constituye el trasfondo del ensayo de O'Gorman es para nosotros lo que tiene de valioso y de prometedor. Como actitud es también ya un método y no una doctrina. El cinismo de O'Gorman choca decididamente no sólo con la actitud de Gaos sino también con la del mismo Heidegger. ¿Quién sostendría como heideggeriana esta proposición de O'Gorman?: "El hombre está en la permanente posibilidad de reírse de sí mismo". Por otro lado llamar inautenticidad a la manera de ser del historiógrafo tradicional es apenas una sombra de cualificación de su verdadera condición, además de que lo inauténtico en Heidegger no es un juicio de valor. Habría que hablar de la mala fe del historiador, de su irresponsabilidad, pero O'Gorman ha preferido "ilustrar" las ideas de Heidegger, y así se va por los cerros de Úbeda tratando de ligar de modo forzado la actitud del historiador con el sentido impropio de la existencia frente a la muerte. Nos parece que en este caso se llevan las cosas a extremos innecesarios. O'Gorman quiso ejemplificar El *Ser y Tiempo* en su integridad, quiso correlacionar término a término su propio estudio con el libro de Heidegger. Y es claro que abundan las arbitrariedades. Lo

mejor de O'Gorman es lo que hace solo, sin el socorro de Heidegger, y estamos seguros que las páginas que de su ensayo recogerá el futuro serán precisamente aquellas en que nada haya de heideggeriano.

Quien haya leído "Crisis y Porvenir de la Ciencia Histórica", estará de acuerdo con nosotros en que el ensayo trasuda suficiencia. Fue publicado hace dos años, apenas hace dos años. Pero han bastado para que la suficiencia de que está nutrido se desvaneciera. Leído hoy es insuficiente. No atinamos a explicarnos cómo es que O'Gorman se conformaba con muchas afirmaciones ahí contenidas. Hoy se nos ha vuelto extremadamente problemática la solución que O'Gorman proponía al problema de la historia. Donde un "heideggeriano" ve la solución un "sartriano" ve sólo el problema. Pero lo que en O'Gorman es actitud en el otro existencialismo es método. Un análisis como el que hace O'Gorman no puede tener cabida en el heideggerianismo, le es ajeno. Pero esa extrañeza es justamente aquella dimensión en que hemos de localizar la originalidad de O'Gorman. No creemos que haya verificado o corroborado ninguna tesis de Heidegger, pero sí nos asiste la convicción de que amparado en Heidegger ha ido más allá por un camino, por ese precisamente del cinismo, en que aunque no lo crea, estamos dispuestos a acompañarlo.

La filosofía como pragmatismo[5]

En dos de nuestros artículos anteriores nos hemos referido al existencialismo, explicando las motivaciones que, la elección de Sartre frente a Heidegger, pone de relieve un análisis de la filosofía mexicana actual. Hemos dicho en esencia que preferir a Sartre significa comprometerse con una cierta manera de filosofar peculiarmente francesa y actual. En el artículo sobre O'Gorman hemos procurado evidenciar cierta dosis de inutilizabilidad en el pensamiento de Heidegger, es decir, hemos tratado de mostrar que de Heidegger no se puede echar mano para resolver muchos problemas muy concretos que nos plantea nuestra situación. En definitiva que está más cerca de nosotros Sartre por su oriundez francesa, su actualidad y su fecundidad.

Cuando hablamos de afinidades con la manera francesa de ver el mundo queremos referirnos a algo concreto. Se ha dicho que la característica de la literatura francesa, entendiendo también por ello la literatura filosófica, es su preocupación por lo social. El escritor con-

[5] *México en la Cultura*, *Novedades,* n° 32, 11 de septiembre de 1949, p. 3.

cibe su obra pensando siempre en un público muy determinado. Las expresiones literarias no son desaguaderos de meras vivencias personales sino testimonios que se ofrecen al juicio de los demás, y que no tendrían ningún sentido si prescindiéramos de ese vínculo social o publicitario. En cambio la filosofía alemana es siempre aliteraria en el sentido francés. Está destinada a los especialistas, a los profesores, a los académicos. De ahí el poco cuidado que pone en su terminología, o mejor en el cuidado exagerado que pone para que la entiendan los técnicos, y el descuido que cultiva en relación con los profanos. Heidegger es un modelo de tal tendencia. Léase por ejemplo el resumen que hace Gaos de esa filosofía y se verá hasta qué punto es imposible dar a entender en un lenguaje llano lo que piensa el filósofo alemán. Puede decirse que no hay traducción de Heidegger, sino deletreo de Heidegger. Se tiene que explicar no sólo una frase, sino una palabra, y hasta una sílaba, y no exageramos, véanse las microtomías que por decenas se hacen por cada término de Heidegger. En resumen, un lenguaje esotérico, hermético, sólo para iniciados. ¿Quién será el lector de tales preciosismos? A los profesores no les importa responder a esta cuestión.

En cuanto a la actualidad ya hemos dicho que para el mexicano es particularmente atractiva una doctrina que se nos ofrezca con los caracteres de novedad y de postrimería. Bien a bien no sabríamos explicar el por qué de esta preferencia. Una doctrina también puede ser social, publicitaria, pero no actual, o útil, ventajosa, pero vieja, faltándole ese cariz de novedad, carecerá de su principal cualidad atractiva, la postergará el mexicano. Es lo que acontece con el neokantismo, que peca por una triple dimensión, primero es una doctrina vetusta, asunto de arqueología más que de historia, segundo, no nos sirve para nada, y tercero es esotérica y hermética en grado inaudito, complicada aquí la cosa con la inhabilidad de sus propugnadores que a diferencia de los heideggerianos, escriben para que nadie los entienda, y a semejanza de los heideggerianos escriben mal, para que nadie se haga la ilusión de entenderlos.

Pero lo esencial es la característica de utilizabilidad con que debe venir amparada una doctrina. Con ello tocamos el meollo mismo de los afanes actuales de la filosofía en México. ¿Para qué nos sirve tal doctrina? Cualquier adopción de un pensamiento filosófico tiene que pasar, y que pasar bien, por las horcas caudinas de esta interrogación. Explicar por qué se ha llegado a plantear tal interrogante y por qué se le ha convertido en criterio decisivo sería tarea larga. Algo sabemos de por qué se ha llegado a tal posición, y eso que sabemos

se lo debemos a las investigaciones de Leopoldo Zea. De él han dicho los filósofos de Norteamérica que su pragmatismo es aún mayor que el de los pragmatistas norteamericanos. El testimonio es de una importancia capital. Zea concibe, efectivamente, a la filosofía como a una tarea, dicho sea sin ánimo ofensivo, de saquear el pensamiento universal para ponerlo al servicio del mexicano, de expoliar a Occidente para que el mexicano se vertebre y eche a andar por sus propios caminos. Algo de ello atisbó Ortega y Gasset con aquella frase dura y precisa: "España es el problema, y Europa la solución". Los que han tratado a Zea, los que lo han leído o los que lo han conocido por lo menos, saben muy bien hasta qué punto es intransigente ese criterio. Pero su intransigencia no es fanatismo. Un notable estudio de historia de las ideas le ha convencido de que el pensamiento mexicano es pragmático, que lo que le preocupa verdaderamente es utilizar las doctrinas extranjeras, pero que, por así decirlo, se ha ruborizado de tal faena, ha querido ocultarse su dimensión pragmatista, disimularlo, como si los valores de la "espiritualidad" padecieran de ver en plena luz semejante proceder "materialista". El libro de Zea sobre el "Positivismo en México", es el aporte más señalado a esa indispensable catarsis moral del mexicano, mediante la cual podrá reconocer sus verdaderas intenciones y finalidades, arrancándole el miedo, el temor de ver cara a cara cuál es la imagen humana que ha estado tramando en su historia, cuál es el hombre que ha querido construir.

Tradicionalmente hemos concebido que dedicarse a la filosofía implicaba una especie de renuncia a lo circunstancial para planear en la esfera o superficie de las puras ideas. Se pensaba que una vez asegurado el valor de una filosofía tal valor reobraría sobre la circunstancia relativa y concreta del pensador para salvarla. No se pasaba de la circunstancia a lo universal, de lo relativo a lo absoluto, sino que se quería deducir la circunstancia de premisas universales. Si se nos daba la universalidad, por añadidura se nos daría la salvación de la circunstancia peculiar. Pero esto pasó nunca de ser una bella pauta. De Descartes se ha dicho muy agudamente que era un hombre "feliz de su filosofía, y feliz por su filosofía". Es decir que en lo universal se ponía a él personalmente, y en lo personal ponía lo universal. Y lo mismo se puede decir de cualquier pensador. Lo que se vive interiormente luego pasa a lo universal, es universal, y lo universal vuelve sobre lo particular para matizarlo. Si nos atenemos a la circunstancia, lo universal, es lo que se nos dará por añadidura. El mexicano ha creído hacer filosofía universal poniendo entre paréntesis su coeficiente situacional, pero en verdad tal coeficiente era decisivo. A nombre de

ese coeficiente media lo universal. Los estados de malestar han surgido porque el criterio no era claro, y entonces se apesadumbraba el ánimo de no poder medirse con lo universal. Tal situación de inversión de los valores claramente reconocida es lo que Zea nos ha enseñado. Creíamos medirnos por lo universal cuando en verdad mediamos a lo universal en relación con nuestras propias necesidades. Y no es poca cosa haberse atrevido a poner a la luz la verdadera situación. Hemos invertido los valores, hemos puesto a lo relativo por encima de lo absoluto, a lo circunstancial por encima de lo universal, por ello no vacilamos en utilizar lo universal, que otros nos proponen, en beneficio de nuestra propia situación. ¿Qué mecanismo es este del mexicano que le permite hacer una trasmutación de los valores, operar el cambio de lo relativo a lo absoluto? A esta interrogación no se puede ya responder por la historia de las ideas, hasta ahí nos ha llevado Zea. Responder a la cuestión constituye el tema de una meditación filosófica que apenas hoy iniciamos.

Ramos y la psicología del mexicano[6]

Entre los estudios sobre el mexicano, el de Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México,* ha sido el más afortunado. Haber propuesto como clave para entender nuestro carácter el complejo de inferioridad es indudable que fue un acierto cuyas proporciones apenas hoy empezamos a medir. No se trata de definir al mexicano como inferior, sino sencillamente, de tomar como hipótesis de trabajo para unificar los datos de su vida psicológica el complejo de inferioridad. Una hipótesis es verdadera en cuanto permite unificar los datos, darnos una imagen coherente de las manifestaciones de una vida. Pues bien el doctor Ramos ha conseguido con esta hipótesis, edificar una pintura del mexicano suficientemente articulada; ha sabido colocar bajo esa rúbrica una miriada de actitudes y de conductas típicamente mexicanas. Los que han intentado refutarlo en realidad no han comprendido su punto de vista. Han respondido que el mexicano no es inferior, lo cual Ramos nunca lo ha afirmado. Ramos ha dicho que el mexicano se siente inferior, no que es inferior. Eso por un lado. Por otro no han propuesto una hipótesis como la de Ramos que permitiera abarcar tantos hechos de la vida mexicana como los que se abarcan con la idea regulativa del mexicano como inferior. En el momento en

[6] *México en la Cultura, Novedades*, n° 33, 18 de septiembre de 1949, p. 3.

que se propusiera una hipótesis que diera razón de hechos, de que no da razón el complejo de inferioridad, se habría conseguido superar el punto de vista de Ramos, lo cual no quiere decir que se le haya refutado, sino subsumido, con su gran dosis de verdad, en una estructura más amplia en que ocupa un lugar subordinado y no primordial. Pero la significación del ensayo de Ramos no hay que buscarla quizás en la dirección metodológica. En tal dirección nos parece adolecer de serios defectos. Lo que importa de subrayar es su trasfondo moral, su significación como testimonio de una actitud ética. Ramos ha colocado su ensayo bajo un epígrafe de Nietzsche: "¿Qué dosis de verdad es capaz de soportar un hombre?" Era ya comprensible de suyo que el ensayo por la hipótesis que proponía estaba destinado a ser mal recibido, y que se amontonaran en la cabeza del autor mil malévolas acusaciones. Era atreverse a desafiar una opinión decididamente adversa. Además hay que reparar en qué época fue escrito ese ensayo. Fue una época en que el mexicano despreciaba de la manera más desenfadada la cultura europea. En que creía que la incultura era signo de la más genuina autenticidad, y en que lo explosivo, lo violento y hasta lo sanguinario, se bautizaban como conductas típicamente mexicanas. En ese momento habló Ramos. Nunca hay que perder de vista ese gesto, y cuando se habla de literatura comprometida, de filosofía comprometida, hay que citarlo como ejemplo. Ramos echó por un camino peligroso, desafiaba móviles y motivaciones irracionales, ponía la mano en los estratos más virulentos y negativos del alma del mexicano y se exponía a consecuencias y reacciones desaforadas. Esas reacciones no dejaron de producirse. Personalmente nos ha hecho un retrato circunstanciado de las violencias de que fue objeto. Pero, a partir de entonces, su actitud era para toda generación posterior una requisitoria inolvidable. Ese ensayo nos ha enseñado a no vacilar ni por un momento en nuestras expresiones críticas, a no tener miedo a la opinión, a exponernos inclusive a esa crítica despiadada y de mala voluntad.

Tanto Zea como Ramos representan idéntica tendencia frente al mexicano. Los dos insisten en que hay que decir la verdad por más desagradable que ello sea. Los dos subrayan ese ocultamiento de los verdaderos estratos del alma mexicana y descubren impiadosamente los mecanismos del encubrimiento. Y, finalmente, los dos lo han hecho con un ademán de discreción. Hay en estos dos amigos y maestros nuestros una envidiable serenidad para abordar las cuestiones más peligrosas, las más escandalosas. Su atención siempre está dirigida hacia esos problemas dolorosos, hacia esos puntos neurálgicos en

que basta un rozamiento para provocar un alarido. Nunca pierden de vista las cuestiones radicales y con sus gestos siempre discretos, pero imperativos, impulsan a que la consideración se vuelva hacia esas cuestiones, a que no se extravíe la meditación, sino que se repose y se renueve en otros asuntos, para volver enriquecida, y con pasión, al tema cordial.

Para Ramos el complejo de inferioridad del mexicano no ha sido adquirido voluntariamente. Pero de ahí deduce a nuestro entender ilegítimamente que el mexicano no es responsable de ese complejo. Voluntariamente creemos inclusive que se debate en contra del complejo, que intenta quitárselo de encima; pero lo más grave es que sus intentos producen precisamente un efecto contrario, es decir, acentúan o manifiestan de un modo más claro, más hiriente, la inferioridad. Voluntariamente el mexicano lucha contra la inferioridad, y sin embargo, es responsable de la inferioridad. Esta distinción entre responsabilidad y voluntad, Ramos la ha pasado por alto debido al instrumental metódico. Por atenerse en demasía a las teorías de Adler no ha conseguido diferenciar libertad y voluntad. Y sin embargo, por sus dimensiones morales, el ensayo implica la tesis de que el mexicano es responsable de ese complejo. Esto es lo notable del ensayo de Ramos, que por sus alcances morales, por sus presupuestos éticos, va más allá de lo que permiten sus premisas teóricas. A no ser que, como nos inclinamos a pensar, Ramos por discreción juzgó conveniente presentar las cosas de esa manera, es decir, que juzgó que lo primero era descubrir el complejo de inferioridad y para detener la ola de indignación, añadir que el mexicano no era responsable de ese complejo de inferioridad, que se lo habían echado encima, o adjudicado como prenda extraña de vestir, aunque en su convicción más íntima no considerara así las cosas. En todo caso, hablar de que el complejo es injustificable, da ya a entender muy claramente que al mexicano le queda otra manera de ser que no es la de la inferioridad, y el escrito está destinado a que se vea de modo claro la injustificabilidad de definirse como inferior.

Hemos dicho que Ramos no afirma del mexicano que es inferior, sino que se siente inferior. La fórmula nos parece objetable. En el dominio de los objetos psicológicos ¿qué diferencia puede darse entre sentirse inferior y ser inferior? La reserva de aquella fórmula obedece también a presupuestos teóricos. Ramos ha evitado el análisis ontológico. No habla en términos de ser sino en términos de conocer, de conocimiento psicológico. En este punto es donde precisamente la filosofía actual va más allá. Abordar las cuestiones ontológicas es im-

prescindible. Pero antes de abordarlas era necesario poner ante los ojos el hecho psicológico. Ello es justamente lo que ha hecho Ramos. Ha deslindado el *factum* de nuestro carácter, nos ha dado el punto de apoyo para las reflexiones ontológicas. Y en cuanto a la moral, nos ha enseñado a no retroceder frente a las consecuencias desagradables de una catarsis moral. La objeción en definitiva que haríamos a Ramos, se concretaría diciendo que su ensayo no es homogéneo, que su profundidad moral no corre pareja con su elaboración teórica. No es aquí lugar de precisar por qué tal intervalo o *décalage* fue posible; por qué en el momento en que escribió su ensayo, la filosofía mexicana no había conseguido unificar sus tendencias teóricas con sus exigencias morales. Por fortuna estas últimas han sido más fuertes y han obligado a que la teoría se perfeccionara. Es lo que explicaremos en artículos ulteriores.

Por una filosofía circunstancial y concreta[7]

Podemos destacar, ahora, el hilo conductor que nos ha guiado en la concepción y redacción de nuestra serie de artículos sobre la filosofía en México y de México. En esencia ha sido nuestra guía una idea muy sencilla: la convicción de que el tránsito de un filosofar abstracto y desligado de una circunstancia concreta a una filosofía atenta a la situación y cuidadosa de sus resonancias inmediatas es inoperable si se deja en manos de los profesores de filosofía tal faena, si se les encomienda semejante proceder, debido, primordialmente, al restringido coeficiente de responsabilidad con que los profesores son capaces de abordar cualquier dedicación. La situación es, pues, muy simple. Los cultivadores académicos de la filosofía han pugnado desde hace mucho tiempo por una vitalización de sus actividades. Han estado siempre amagados por la exigencia de unir el pensamiento a la acción, y han gritado a los cuatro vientos que sin tal vinculación, angostísima, de vida y obra, la filosofía es una vana sombra. Pero si bien han propugnado la necesidad ineludible en que está el filósofo de hacer corresponder sus ideas y su existencia, de vivir como se piensa, no han realizado prácticamente tal necesidad, la han anhelado, eso sí, han soñado en ella, la han acariciado con un fervor un tanto sospechoso de radical impotencia de efectuación. Basta asistir a una cátedra de filosofía en que se predica de la manera más decidida la bella intromisión de las

[7] *México en la Cultura*, *Novedades,* n° 35, 2 de octubre de 1949, p. 3.

pasiones del filósofo, aun en los momentos más abstractos de la meditación, para sacar la convicción de hasta qué punto enerva la mente de los profesores la fantasía de una obra en que las ideas brotaran de la experiencia y sólo de la experiencia, sin las deplorables extrapolaciones de ensoñaciones *a priori* de vivencias no vividas. Claro es que los profesores defienden su proceder con retórica muy complicada. Nos hablan de las virtudes de la acción, de las virtudes que envidian, pero transportadas a otro registro en que empleando las mismas palabras mencionan experiencias indiscutiblemente atemperadas. Es heroica la empresa de traducir a un pensador, es atrevida una teoría, es peligroso un pensamiento, se pone la esperanza en un triunfo y se es caritativo con las objeciones. Pero, ¿quién se dejará engañar con tan sutilizadas expresiones? Son en esencia las mismas virtudes que actúa el hombre en su lucha política, y artística y moral, pero tan esenciadas, tan en conserva, que apenas le recuerdan a ese hombre las efectivas modulaciones del sufrimiento y de la alegría cuando la responsabilidad de hacer algo pasa sin cortapisas académicas, sin ataduras de compromiso.

Se ha llegado, por este camino, a una conclusión deplorable. La imposibilidad en que se halla el filósofo de vivir la filosofía que propugna, le ha obligado a sostener, en un gesto suicida, que para vivir es necesario matar a la filosofía. El único destino de la filosofía es morir como tal para que de sus cenizas renazca la vida. "Filosofar es, propiamente, no vivir; y vivir es, propiamente, no filosofar". Jamás ha pasado por la cabeza de estos extremosos la idea de que la filosofía exige de por sí una vida, y no una muerte, que el profesor de filosofía es incapaz de echarse a cuestas. Ahí donde han visto los límites de la filosofía no se han atrevido a declarar que en realidad tocaban sólo la frontera de un enjuto modo de vida que está reñido con las exigencias más entrañables de su propia vocación.

Hemos dicho antes que todas las dificultades brotaban, como de raíz, del restringido coeficiente de responsabilidad con que el profesor afronta sus tareas. No vamos a negar, ni por un momento, que el profesor está comprometido, como cualquier otro hombre, con su situación y con las gentes concretas que lo rodean. Por "esencia" el hombre es compromiso. Responde de sus actos ante sí y ante sus prójimos a cada paso, quiera que no. Pero quedarse con esta definición tan esquemática es ya evadirse del compromiso. Todos estamos comprometidos desde el momento mismo del nacimiento y aun antes, pero ese compromiso esencial al hombre no basta en modo alguno, y más bien estorba, si se le destaca con

exclusividad, para contraer compromisos. La manera más segura de esclavizar a los hombres es recordarles continuamente que son libres; que su libertad está por entero puesta en cada uno de sus gestos, y que en la cárcel o en la calle, son, "ontológicamente" libres. Lo que oprime no es que nos vengan a pedir compromisos en abstracto, que nunca nos piden, sino compromisos concretos que nos obliguen a elegir entre alternativas o disyuntivas que no hemos elegido. Quisiéramos elegir entre los términos de nuestra opción, elegir los términos mismos de esa opción, pero ello es imposible. A este respecto es típica una respuesta de Ortega y Gasset. Preguntado acerca de su decisión respecto de la República o de Franco respondió que no quería decidir porque le desconsolaba que después de tantos años de pugnar por España, los españoles le vinieran con esa elección concreta. Para Ortega la decisión no era ésa, tal elección le parecía adjetiva, no medular, la opción radical, la sustancial era según él, otra, otra que había definido en la cátedra y se desatendía de la que encontraba planteada en la calle, "en la plazuela", porque no correspondía a la del gabinete. En tal situación no eligió, o mejor, eligió ser irresponsable. A esto aludimos cuando hablamos del restringido coeficiente de responsabilidad con que el profesor de filosofía aborda una cuestión. Se comprometería de lleno si todos los ciudadanos de una nación hubieran pasado por su cátedra y pudiera por tanto plantearles las **verdaderas** elecciones, pero que le vengan a poner disyuntivas desde afuera, los legos, los profanos, ¡hombre!, ello lo pone fuera de sí y lo violenta. Y es que, a sabiendas o no, cuando se topa con una exigencia de esa índole algo le duele en la conciencia, algo le avisa que su artificial andamiaje tiene roturas que pueden hacerle caer. En una palabra: no tiene la conciencia tranquila. Y ello, por paradójico que parezca, lo honra. Porque con su ejemplo de vida amarga e incómoda nos recuerda, aunque al través de un lastimoso estado afectivo, que sus enseñanzas exigen otra conducta y pese a sus humores, es ejemplar, inclusive cuando esconde la cabeza. Enseñar es su vocación y en tal caso la enseñanza se paga a costas de su moralidad, pero enseña, no tiene remedio.

En México la filosofía vive actualmente avatares de suma importancia. Tan enredado es el ovillo de la situación actual de la filosofía entre nosotros que nunca nos hemos hecho a la ilusión de haberlo desenredado con nuestros artículos. Hemos concebido más bien nuestra tarea como una especie de auscultación o reconocimiento que ha tocado puntos dolorosos, a sabiendas de que nos exponíamos

a reacciones de violenta defensa, pero urgidos por la necesidad de decir públicamente ciertas cosas que en la intimidad de las minorías son de un encono casi patológico. Abrir la herida no será desde luego sanarla pero sí darla a conocer por los gritos, o cuchicheos, del doliente. Estamos convencidos de que en México la filosofía no se conforma con los términos medios, de que una generación que ha oído de sus maestros que la filosofía debe ser circunstancial y concreta no soportará ni por un momento que el tránsito hacia tal modo de filosofar se detenga; que se ha entrado por un camino de realizaciones tan apasionado que no hay fuerza ni prestigio capaz de detener el proyecto de un pensamiento mexicano, ajustado del modo más estrecho a nuestra radical manera de ser. En definitiva, el compromiso que exigimos es el compromiso con nuestras cosas, con nuestro carácter, con nuestra historia. Y para decirlo todo de una vez: queremos que, a pesar de nuestras limitaciones y de nuestras restricciones, sea lo mexicano el punto de partida desde el cual nos elevemos a lo universal. No nos ilusiona la tarea de llegar a lo ecuménico partiendo de experiencias que no sean mexicanas. Borrar o desdibujar, aunque sea un poco, nuestras peculiaridades, para acogernos a otras que no nos pertenecen pero que más fácilmente evocan a lo universal no nos atrae. Sería desde luego preferible que no filosofáramos como mexicanos, que en nuestros extremos nos quedáramos, por ejemplo, en un filosofar americano, pero no hay tal. Semejante ampliación nada nos sugiere, nada nos dice. Empecinados estamos con lo nuestro, con lo que nos ciñe y rodea, con lo que nos es familiar y trama nuestra vida cotidiana y extraordinaria. A partir de aquí todo lo que se quiera. Los dilemas, las disyuntivas, las opciones que nos plantea la vida mexicana actual, constituyen los dilemas, las disyuntivas y las opciones entre las que hemos de elegir. Y comprometerse a tales elecciones es lo que en definitiva pedimos.

Rigor y divulgación en la filosofía[8]

Partimos en nuestros artículos de un hecho evidente: la mejoría, en nuestra Facultad de Filosofía y Letras, de la probidad académica. En el dominio y apropiación de las doctrinas filosóficas se ha realizado en los últimos años un indiscutible progreso. Hoy sabemos de un modo más concreto lo que significa asimilar una filosofía. No estamos tan

[8] *México en la Cultura*, *Novedades,* n° 53, 5 de febrero de 1950, p. 7.

desarmados frente a la tarea de cómo iniciar y llevar a cabo, el hacer entrañablemente nuestro un pensamiento que se presenta bajo la forma de una impresionante envoltura técnica cuyos secretos hay que penetrar antes de poder traducir en vivencias cotidianas las enseñanzas que implica. A una concepción del mundo o de la vida no se llega con sólo dar un paso de ligeras lecturas o someras informaciones, sino que es menester meterse primero en la cabeza fórmulas apretadamente herméticas, comprender meridianamente su significado y traducir tales expresiones especialistas a un lenguaje de más interior vivacidad, antes de poder sentir en nosotros mismos la metamorfosis que indefectiblemente opera la asimilación de una doctrina filosófica. Este camino de asimilación y apropiación se enseña a andar en las academias, en las escuelas de filosofía, y quien no ha pasado por ellas difícilmente, o sin atenuaciones; es imposible que comprenda las exigencias de una interiorización de la filosofía realizada con probidad. Para el especialista hay pecados imperdonables. No distinguir el libro clásico sobre un tema, de un libro de segunda mano, descarta, sin compasión, toda ulterior discusión, por más sesuda que sea. Desconocer la lengua original del texto o ignorar los comentadores esenciales pone también fuera de juego. Hay un sinnúmero de reglas de cortesía académica que quien no domina es en vano que intente terciar en una discusión porque se expondrá a la misericorde atención de los especialistas o los exasperará hasta hacérseles insoportable.

Todas estas son incuestionablemente ventajas. Por pura reacción mecánica apartan a muchas gentes de la frecuentación de los filósofos y contribuye a que los penetrados en el secreto de la especialidad se reúnan y dialoguen interminablemente en una lengua que resulta en gran parte incomprensible y oscura. Pero junto con las ventajas hay también serias desventajas. La esencial es ese recorte de público, esa restricción a un pequeño grupo de iniciados que son los asiduos de las cátedras en la Facultad de Filosofía y Letras. Se ha llegado al extremo de reducir el público estrictamente a las personas que se proyectan como futuros profesores de filosofía. Es muy raro que se mezclen personas ajenas a la especialidad y se necesita de una gran dosis de vocación para soportar sin irritaciones la perorata de los profesores que nada conceden a los hábitos naturales del pensamiento y exigen una preparación previa. Y los que cifran su "preeminencia" en el dominio técnico de la filosofía llegan a extremos difícilmente excusables. Nadie puede sustraerse a la impresión desde luego desagradable que produce un profesor que ha perdido todo contacto con los intereses generales del hombre y como en álgebra

pura transcurre su vida en medio de fórmulas. El exceso de rigurosidad hace imposible toda divulgación. Y sin embargo, ¿quién puede olvidar que las enseñanzas de la filosofía no están destinadas sólo a los que se pueden sentar, previamente instruidos, en una cátedra de filosofía?

A este respecto el modo de filosofar de los maestros de la anterior generación, Antonio Caso y José Vasconcelos, es y sigue siendo ejemplar. Su público nunca fue de especialistas y su enseñanza trascendía y trasciende con mucho el angosto círculo de los enterados, para alcanzar hasta las inquietudes de los que sin preparación sienten, sin embargo, que la filosofía tiene algo que decir a su vida, que la puede modificar. Esta confrontación de la rigurosidad académica por un lado y de la necesidad en que está el filósofo de atender a las exigencias de la conciencia moral del llamado "hombre de la calle" plantea una antinomia que, quiérase que no, tiene que resolverse, porque de lo contrario orilla a dificultades sin término. Sin la rigurosidad, la filosofía no pasa de ser una buena charla, pero sin su imprescindible divulgación en un lenguaje a muchos accesible no deja de ser un virtuosismo sin mayor significación. Los grandes filósofos contemporáneos han comprendido tal antinomia y la han afrontado con toda resolución. En nuestro siglo la filosofía ha renunciado a las piadosas ataduras de la ciencia. Así como en otro tiempo dio su apoyo a la teología, en el nuestro tuvo que sustraerse como a cuestión de vida o muerte de la tutela en que pretendía mantenerla la ciencia. En una palabra: la filosofía ha cobrado plena autonomía y su rigor no es el de la ciencia sino un rigor propio, peculiar a ella, hecho estrictamente a su medida. La conciencia clara de su propia "cientificidad" ha permitido también a los filósofos formarse una idea de cuál debe ser la tónica de divulgación o popularización con que debe avanzar hacia el hombre de la calle. Dicho de otra manera: el filósofo es hoy señor de su propia técnica y de su propia idea de la divulgación. Y lejos de renunciar a uno de estos extremos: la filosofía como ciencia, o la filosofía como concepción del mundo, hoy ha conseguido dar respuesta satisfactoria a las dos exigencias. De ahí que en nuestros días celebre la filosofía dos triunfos igualmente notables: primero haber alcanzado un rigor que los anteriores filósofos ni barruntaban, y segundo, meterse entre las gentes con tal fuerza de convencimiento que no hay popularidad que hoy le dispute terreno.

Entre nosotros la filosofía vive actualmente estos problemas. Y los vive de modo patente, los ha hecho tema de discusiones expresas, y podría reducirse a la fórmula de rigurosidad y divulgación la po-

lémica que, por ejemplo, hemos sostenido con los neokantianos y con los heideggerianos. Estas escuelas no atinan con la divulgación. Cualquier incursión por terrenos que no sean los de la academia, los exhibe o coarta. Les resulta imposible traducir a un lenguaje llano el pensamiento que por dentro se dicen en tecnicismos muy apropiados. Y la reacción ante representantes de una filosofía que supera la antinomia antes dicha es característica: se han violentado, irritado o indignado invocando la "pureza" que debe presidir el ejercicio filosófico y que según estos autores está de hecho violada en cuanto un hombre sencillo puede entender de qué habla un filósofo.

Lo que motiva también la indignación es otra cosa. Es fácil de comprender que quien busca divulgar una doctrina no puede limitarse a "divulgarla" entre los asistentes a una clase, ni siquiera entre los lectores presuntos de un libro. Por necesidad el filósofo que busca hacerse oír tiene que romper con los causes académicos, desbordar los conductos que le traza de antemano una facultad, ponerse en contacto con amplios círculos de lectores por medio de los dos instrumentos característicos del hombre contemporáneo: el periódico y la radio. Echar mano de tales procedimientos de "divulgación" le parece al filósofo un verdadero atentado contra la santidad académica. O dicho en su jerga: "banalizar una doctrina", equivale a poner al servicio de turbios fines un pensamiento que él ha puesto al servicio de fines asépticos. Y en este punto hay una intransigencia verdaderamente insalvable.

La idea mexicana de la muerte[1]

Una de las expresiones más inmediatas y directas de este sentido de la vida lo tenemos en el afán de juego. El mexicano se juega continuamente la vida. Jugarse la vida significa exponer la vida, ponerla al alcance de una fuerza destructora, desafiar a la destrucción. El juego no es una aventura de ganancia, sino de pérdida. No jugamos para ganar sino más bien para ver si perdemos o nos perdemos. El abandono incondicionado a la suerte nos pone en presencia de la posibilidad pura de disolución. Jugamos de vez en cuando para no echar en el olvido nuestra capacidad de destrucción, nuestra posibilidad de una elección tan originaria del no ser como del ser. En resumen: jugamos para probar y no dejar enmohecer nuestra posibilidad de una frustración radical. Lo mismo podríamos decir de la fundamental inseguridad en que se desenvuelve la vida mexicana. Inseguridad significa que a nadie se le reconoce el derecho de llevar a culminación su vida. Nadie puede exigir que se le proteja y asegure la vida; que se le dé el tiempo necesario y la seguridad indispensables para entregarse tranquilamente a una tarea y llevarla al cabo. La vida mexicana no exige derechos ni los tiene; es gratuita, ''abandonada'', entregada a sus propios impulsos. La seguridad instituida restaría a la vida que se voca a la destrucción, muchas ocasiones, oportunidades, de aniquilarse. El contraste en este punto con la manera de ser del norteamericano es extremoso. Royce sostenía que, en definitiva, la institución moral por excelencia era la compañía de seguros. Asegurar la vida es el símbolo más claro de que la vida del norteamericano transcurre esencialmente bajo otros principios, que no es gratuita y abandonada, sino que se concibe como vida de derecho y exige en consecuencia el derecho de ser asegurada y respetada para realizarse.

Todo ello quiere decir que la vida para el mexicano entraña un esencial ''tronchamiento'' o ''quebrazón'', acción y efecto de romperse bruscamente, súbitamente. El mexicano sabe con inexorable certeza que su vida se quebrará tarde o temprano y que no encierra el sentido de una posible culminación. Quebrable, pero no consumable, es la vida para el mexicano. De donde que la vida puede hallar su fin en cualquier momento. La vida siempre está a punto para ser tronchada. **Estamos al filo de la muerte.** Hay en la vida del mexicano una permanente disponibilidad, resolución, a la muerte como inminente. La certeza de una frustración y la inminencia de la misma forman los

[1] *México en la Cultura*, *Novedades,* n° 83, 3 de septiembre de 1950, p. 3.

dos ejes de la vida y de la muerte en el mexicano. Si se piensa que la vida ha de culminar necesariamente se requiere tiempo para ello. Pero ¿quién nos asegurará ese tiempo, quién nos lo dará? A pesar de su religiosidad el mexicano no piensa que la providencia le concede tiempo para realizarse. Ni por "milagro", ni por "lotería" la vida del mexicano culmina. En cambio, tiempo para frustrarse siempre lo hay, cualquier tiempo es bueno para ello, cualquier edad de la vida está madura para la muerte. "Al fin para morir nacemos"; "Si me han de matar mañana que me maten de una vez". La primera expresión significa el permanente convencimiento de que no puede la vida, en ningún momento, culminar, y la segunda, que puede hundirse en cualquier momento. Esperar que la vida adquiera plenitud para después morir es un esquema irrealizable por el mexicano. La muerte es lo único que el mexicano no deja para "mañana" porque sabe que aún mañana la vida seguirá conservando su radical sentido de posible tronchamiento. Si no creemos que la vida tenga que "plenificarse" la muerte no nos aparece como injusta. Aquella célebre sentencia de *Obermann*: "Vive de tal manera que si se te condena a la nada ello sea una injusticia", no tiene para el mexicano ningún sentido. Porque vivir de acuerdo con esta máxima no es comprender la vida ni la muerte. La muerte no frustra o troncha, ni se muestra como injusta frente a la vida, porque la vida misma no se ha elegido como culminante o justa. El mexicano no cree tener derecho a una plenitud que le arrebataría la muerte y por tanto ésta, al advenir, no lo despoja de nada.

Recientemente el norteamericano empieza aunque esporádicamente, a abrirse hacia otro sentido de la muerte. En las novelas de Hemingway ello es patente. Pero a pesar del cambio, el sentido fundamental de la vida y de la muerte no se ha alterado. Se cuenta con la muerte como inminente y personal. Cuando doblen las campanas no hay que preguntar por quién doblan sino que se debe vivir en la certeza de que siempre doblan por mí. Pero si la muerte es cierta e ineludible y además próxima entonces la vida debe realizar el máximo esfuerzo por cumplir su misión en el menor tiempo posible. Parece como si el Dios de los norteamericanos concediera un plazo perentorio, un tiempo mínimo a la vida. Se impone, en este caso, el *rendimiento* supremo, el hacerlo todo rápidamente. En definitiva ha cambiado el lapso de tiempo que antes se asignaba a la vida para plenificarse pero se sigue en la convicción de que la vida es planificable. El temor a la muerte expresa el miedo de morir antes de haber agotado las experiencias de la vida. Lawrence afirmaba que el norteamericano

vive en la creencia de que la vida en definitiva es el proyecto de gustar ciertas experiencias, por ejemplo, probar el tequila. Se pensaría como *truncada* la vida si la muerte alcanzara antes de haber vivido esta ''experiencia'', u otra semejante, como ver o asistir a una corrida de toros, *and so on.*

Para el español, por ejemplo, la muerte es también inminente, y no se puede decir que piensa a la vida como culminante. En esto nos asemejamos. Pero teme a la muerte porque, en palabras de Unamuno, ''le arrebata el yo'', y el español aprecia esta *ficción gramatical* por encima de todas las cosas. La expresión ''no me da la gana de morir'', desentraña el sentido de una irremediable pérdida del yo con la que no se transige. El español siente en su individualidad lograda una especie de patria irrenunciable y querida. Para el mexicano, por el contrario, el yo no está revestido de estos narcisistas caracteres. La muerte por ende no es temible ni por impedir una misión, que no existe, ni por arrebatar un yo que tampoco existe. Caso extremo el del alemán que imagina a la muerte como confiriendo a la vez individualidad y totalidad misional a la vida como claramente lo expresa Heidegger. Para el español y para el norteamericano la muerte quita algo, para el alemán da, pero para el mexicano ni quita, ni da, porque nada hay que quitar, ni nada que dar.

El mexicano y el humanismo[1]

Sin que sea necesaria la intervención de una teoría sobre el significado del modo de ser del mexicano, éste se interpreta espontáneamente como representante muy peculiarizado de un estilo humano de vivir. Preontológicamente o preconceptualmente el mexicano se explicita a sí mismo y a su mundo como humanos, lo que quiere decir que ve en su vida una imagen del hombre. A primera vista parece una trivialidad indigna de consideración la enunciación expresa de que el mexicano se concibe como hombre. Y sin embargo, en esta expresión tan comprensible, de suyo se alberga una afirmación cuya justificación requirió en una época de nuestra historia de sesudas teorías y elaboraciones conceptuales de tipo teológico predominantemente, cuya significación estamos todavía muy lejos de calibrar con adecuado criterio. Nos referimos a aquella célebre disputa suscitada en el siglo XVI sobre la "humanidad" del indio sobre su más bien aparente y patente "bestialidad" que no "humanidad", para decirlo con palabras de uno de nuestros más prestigiados y profundos historiadores. Por caminos que aún ignoramos, el mexicano se afirma a lo largo de su azarosa historia como "hombre", inclusive cuando caricaturiza esta su dimensión humanista y la degrada en "machismo". El ser mexicano no acota, pues, si se le rastrea hasta sus entrañas una nacionalidad peculiar sino una manera humana de ser. De cierta manera sus forcejeos libertarios, como la Reforma y la Revolución, son trasuntos de una lucha por lo humano en que se ha empeñado el mexicano, vivida con tal originariedad que de esta raíz brotan las otras maneras de ser como retoños legítimos y no como tumores a extirpar.

Pero con igual originariedad el mexicano se niega a lo humano y se enclaustra, con indelebles votos de ferocidad, en su nacionalidad y alardea de ella en manifestaciones de afirmación que rebasan los límites de lo prudente para desbordarse en lo grotesco, brutal, grosero y hasta sanguinario. Con igual espontaneidad el mexicano se afirma como mexicano y como hombre, pero la nacionalidad endurece y calcariza la primera interpretación al convertirla en oficial, creando un complicado sistema de excepciones y privilegios que si bien justificados en ciertos renglones, en los más desentonan. El mexicano se acoge a su nacionalismo licenciando su entrañable humanismo. Las dos interpretaciones son incompatibles, conflicto de tintes trágicos que ha coloreado con su tornasolada luz todas nuestras gestas desde

[1] *México en la Cultura*, *Novedades,* n° 85, 17 de septiembre de 1950, p. 3.

la Independencia hasta la Revolución. En el mexicano, tal y como nos lo ofrece la historia, hay una fácil mezcla de humanismo y de nacionalismo. Nos abrimos con pareja originariedad a lo humano y a lo mexicano, y en la comprensión de esta condición bilateral reside el fundamento de muchas de nuestras actitudes. Por motivaciones históricas de fácil recuento el mexicano ha buscado en la nacionalidad un refugio, un abrigo que lo ponga a salvo de la voracidad apropiativa de los extraños. La idea de una patria rica ha sido enlazada a la de un conjunto de legítimos propietarios de ella. México para los mexicanos es el lema de una reivindicación nacionalista. No se concibe a la patria como una hechura en que han de participar de modo preeminente los mexicanos sino como un haber o una realidad de la que se puede inmediatamente disponer y usufructuar, sin esfuerzo, sin trabajo, con sólo alargar la mano para recoger el fruto, bien protegido su trayecto apropiatorio de la intervención de manos extranjeras. El hacer la patria se enturbia por la torva persuasión de tener una nacionalidad. Los nacionalistas se imaginan a México como a un conjunto de bienes elaborados de que se puede, sin esfuerzo, gozar y se preocupan por salvaguardar tal satisfacción de intrusos que también sin empeñarse podrían echarse a la bolsa nuestra riqueza. Este concepto mercantilista no ha desaparecido de la mentalidad popular y oficial, e inclusive ha sido reforzado de modo patológico por la Revolución. La salvación por el haber, por la hacienda, es una salvación falaz que conduce tarde o temprano a la desesperación. Es, además, una solución antimoral o no ética a los problemas de la conducta humana, que cifra su dignidad en el hacer y no en el tener, única manera de representarse la moral humana.

Pero lo más grave en el nacionalismo no es su idea de la patria como un haber, que ya es grave y peligroso, sino la separación o secesión que opera en el mexicano, cortándolo de lo humano y constituyéndolo en una realidad particular que excluye toda participación en lo que hacen los demás por considerar que no afecta su suerte, lejana, a lo próximo e inmediato. Pero es degradante ser nacionalista cuando se puede ser hombre. Para nuestros propósitos nos basta haber señalado, en el mexicano, esta interpretación de su propio ser, como mexicano, en el nacionalismo, subrayando que no es la única, ni mucho menos la más espontánea pese a apariencias en contrario.

Cuando el mexicano despliega su vida en completo olvido de su nacionalidad, es su vida misma una forma de ser en que se toca originariamente la fuente de que brota todo humanismo. Los sentimientos de abandono, gratuidad, fragilidad, pena, entre otros, que son

familiares al mexicano como el tramado o "materia" de su propio ser, ofrecen la única base en qué asentar al humanismo. En su punto más extremo y radical el mexicano se concibe como "accidental y zozobrante", lo que quiere decir que se abre sin defensa a la condición humana en su estrato más profundo. Se tiende en general a huir de estos "penosos" sentimientos y a buscar, de cualquier manera que esto sea posible, por la fe, la ciencia, la cultura o la historia, un asidero para el hombre, un punto en que se sienta seguro y "sustancial". Pero el mexicano no huye, con presta ligereza, de estas "categorías" o "existenciarios" del ser del hombre, sino que se queda ahí y los frecuenta, los tiene presentes, no en el inocuo sentido de representaciones teóricas, sino como contenido de su vida cotidiana y extraordinaria, los tiene ahí, los palpa cada día, cada noche, a todas horas. Esta peculiar "valentía" o "lucidez" para abrirse a "lo que es el hombre", a cuanto ser humano se cruza en su camino, tiene la suerte humana de "desdichada" y "abandonada", es el modelo originario para abrirse a lo humano, la esfera más soterrada en que se ha preparado o gestado un sentido que comunicar, por compasión, simpatía o afinidad, con los otros, con todo aquello que pretenda hacerse pasar como humano. El mexicano comprende lo humano ajeno por transposición del sentido de su propia vida. La compasión de que hace uso tan frecuente en todas las manifestaciones de su conducta –el mexicano se compadece de los animales y hasta de las plantas y no se le cae de la boca el llamar "pobre" a cuanto ser humano se cruza o aparece en el campo de su experiencia–, es la expresión visible de esa continua operación por la cual se está transfiriendo el sentido de la propia vida a lo ajeno. Esta complicada operación exige que se tenga del término a partir del cual se ejecuta la trasmisión una vivencia no oscurecida por ocultamientos, que la propia vida que figura como centro absoluto de referencia desde donde emana el sentido sea efectivamente familiar, que la llevemos con nosotros como nosotros mismos, pues en el momento en que se obture la comunicación con lo originario se paraliza toda compasión. Y a la inversa. Cuando el mexicano ve que le quieren hacer pasar como humano algo que no se le asemeja que no se acopla con su significación originaria de lo humano, lo despoja de inmediato de toda pretensión de humanidad y lo trata como cosa y no como "humano". De la misma manera que es compasivo es también indiferente y brutal, desconsiderado, pasa a lo largo de lo "evidentemente" humano con desatención glacial. Mientras no tenga lo pretendidamente humano una semejanza patente con lo mexicano, el compadecer no se opera, no se le ve ni siquiera como "humano".

Nuestra vida es una familiaridad con lo humano porque los caracteres con que describimos al hombre convienen también para describir al mexicano. No tenemos que correr el registro de lo mexicano a lo humano sino que hay una originaria configuración en "pareja" de lo mexicano y lo humano. Lo mismo hemos visto que acontece con la vida y la muerte para el mexicano. Decíamos entonces que la muerte es para el mexicano símbolo de su propia vida porque las determinaciones con que acotábamos a la vida son también las que nos permitían definir a la muerte. La Vida y la Muerte se configuran en "pareja". Van juntas, pero no nada más esto, sino que se llaman mutuamente. Una invoca a la otra y viceversa. Edmundo Husserl ha sido el primero de nuestros filósofos que ha llamado la atención sobre las peculiaridades de una asociación por "parejas", de un "emparejamiento" (*Verkoppeln*). Esta manera singular de ir juntas una y otra cosa da origen a curiosos fenómenos. Cuando dos contenidos, como la vida y la muerte, o lo mexicano y lo humano, aparecen como formando pareja, ello quiere decir que son a la vez "semejantes" y "distintos". Hay un airecillo de familia, de parecido, entre la vida y la muerte, pero al mismo tiempo se nos imponen distinciones entre una y otra. La semejanza no es tan extremada que podamos hablar de igualdad, pero la distinción no es tan tajante que podamos decir que hay diferencia. La pareja se mantiene en los límites de la semejanza y la distinción. Por ser tal permite el surgimiento de una "transmisión" o "transferencia" de caracteres de una a otra de la realidad configuradas en "pareja". Hay un préstamo recíproco de sentido. Se explica un término por el otro y éste a su vez por el primero. Hay una incesante circulación del sentido, un vaivén, un recibir y devolver, un interminable ir y venir de las significaciones de un cabo al otro por el que surge el sentido unitario de la pareja, que es de la pareja y no de uno de sus miembros exclusivamente. Aprehendemos uno de los términos conforme, en conformidad, con el sentido del otro, en la medida en que no se creen diferencias que anulen la transposición, ni una igualdad que también aniquila la transferencia del sentido.

En nuestro caso funcionan lo mexicano y lo humano como formando una pareja. Lo humano se entiende a partir de lo mexicano. Recibe su sentido primario de su semejanza con lo mexicano. Si no existe esta semejanza a la base de las relaciones entre nosotros y los demás no podrá gestarse ningún humanismo. Pero la semejanza va también doblada por la conciencia de una distinción. Si el mexicano es compasivo manifestando con ello que siente la universal semejan-

za con todos los hombres, presiente también que su suerte no es totalmente compartible, que hay un núcleo en que la comunicación es imposible.

Extranjeros de mucha sensibilidad nos han hecho observar que frente al mexicano se padece un curioso sentimiento. La apertura a todo lo humano, el mezclarse y revolverse sin temor y sin escrúpulo parecen crear entre el mexicano y los demás hombres una comunicación ilimitada en que la igualdad luce como ideal supremo. Pero a pesar de esta innegable comunicabilidad hay un límite infranqueable. Si el mexicano se asimila los extranjeros, el extranjero a su vez no puede hacerse mexicano en plenitud. Queda un resto que no se franquea, que no se abre. La hospitalidad no impide que haya una especie de reducto insalvable. La creación de esta diferencia mata la configuración en pareja de lo mexicano y lo humano. Si se destaca por parte del mismo mexicano lleva casi de inmediato al nacionalismo. Si no se destaca y no es visto por el mismo mexicano no deja sin embargo de ser patente para los demás. ¿En qué reside esta barrera? El mexicano no podrá decirlo nunca. En su humanismo la desconoce y la desconoce con legitimidad porque al concebirlo como asentado en la formación de un "emparejamiento" tiene que ignorarla *a priori*. Más bien pues que un sentimiento de igualdad frente a los demás hay en nosotros un sentido de "emparejamiento" y en el nacionalista de "diferencia". No todo humanismo se construye a partir de esta peculiar estructura que hemos puesto de relieve. Generalmente se cree que el humanismo supone la afirmación de la igualdad y que sin ella no hay posibilidad de humanismo. Pero esto no pasa de ser un prejuicio. Lo mismo se piensa relativamente a la vida y la muerte que la "diferencia" entre los dos fenómenos es la premisa indispensable de toda teoría sobre la vida y la muerte. Pero hemos visto que no es así. El mexicano las "empareja" extremando su semejanza hasta una "igualdad". Lo mismo acontece con el humanismo. Lo humano le es familiar al mexicano porque va acompañándolo en su vida como el otro polo con que establece una comunicación de sentido, un recíproco préstamo de servicios y favores, una transferencia de significado que le permite explicar su propia vida como humano y a la vez lo humano como mexicano. Las consecuencias de este humanismo no son para ser discutidas aquí.

A propósito de Rodolfo Usigli[1]

Nunca hemos abandonado la esperanza de entendernos con Rodolfo Usigli. Lo que no quiere decir que en algún momento hayamos abrigado la esperanza de "convertirlo" al existencialismo, sino más simplemente de poder confrontar en un clima de buena voluntad nuestras respectivas ideas y convicciones. Pero antes de ese diálogo comprensivo han venido a producirse algunas manifestaciones de nuestro amigo sobre el "existencialismo" que ponen en peligro, en cierto grado, la indispensable disposición de ánimo requerida para que una conversación no se cargue de violencia e intransigencia. Hace algunas semanas, en una mesa redonda convocada por el México City College, pudimos por vez primera entablar un diálogo con Rodolfo Usigli sobre dos cuestiones de capital interés. La primera se refería a la actitud del mexicano ante la muerte y la individualidad, tema de armonía y concordia, y la segunda al problema de la responsabilidad del artista, tema de discordia y desarmonía. El artículo que publicó nuestro eximio dramaturgo el domingo próximo pasado en este suplemento bajo el título de "El Teatro llamado Existencialista" nos ha movido a concretar por escrito algunas de esas zonas de afecto y fricción que hasta hoy se han patentizado en relación con Rodolfo Usigli.

Quien haya leído el ensayo que a guisa de epílogo Usigli ha puesto a su "Gesticulador" no podrá menos que situar a su autor en la línea de pensadores que se han dedicado a cultivar lo que Ramos ha llamado el "Psicoanálisis del Mexicano", o Garizurieta, "Catarsis del Mexicano". Se trata de una serie de pensamientos sobre nuestra manera de ser, de un análisis del ser del mexicano, encaminado a provocar indispensables transformaciones y mejoramientos en nuestra conducta, costumbres e ideas. Lo que Usigli ha dicho sobre este tema cuenta entre lo mejor que sobre el asunto se haya dicho. Su análisis de la Hipocresía del Mexicano abunda en observaciones profundas y pertinentes. La hipocresía del mexicano es concebida por Usigli como un tránsito obligado para llegar a la verdad del mexicano; lejos de ver en ella una moción de ánimo opuesta a toda positividad nuestro autor ve muy bien que se trata de un momento inexorable de la dialéctica de nuestro carácter que afirma su verdad apoyándose en la mentira. La verdad del mexicano no se planta directamente en el dominio de la afirmación sino que con cierta tortuosidad rodea las cosas buscando en las "apariencias" un indispensable asidero. El Gesticulador es un

[1] *México en la Cultura*, *Novedades,* n° 89, 15 de octubre de 1950, p. 3.

hipócrita pero a la vez un cínico. Usigli no ha reparado en que la hipocresía no es más que la mitad de un miembro vital cuya otra mitad la constituye un cinismo. Cinismo e hipocresía se implican mutuamente, se llaman y de su incesante juego brota nuestra manera misma de ser. Pero leer o aprender a ver en el ser del mexicano la tornasolada dualidad de cinismo e hipocresía hubiera sido imposible si Usigli no nos hubiera ofrecido su "Gesticulador". Esta obra ha sido pues para nosotros una especie de fotografía o radiografía del carácter en que la maestría en la ejecución o trazado de los detalles y del conjunto permite lanzar una mirada que articula en conceptos lo "intuido" por el artista. Por eso nos sentimos tan estrechamente unidos al pensamiento y obra de Usigli, por ello buscamos entendernos con él, y por eso también acudimos a resanar todas aquellas grietas o cuarteaduras que impedirían, por amenazar con ruina, un diálogo siempre fecundo, por aleccionante, con el autor del "Gesticulador".

El segundo tema que nos une a Usigli es el de la "individualidad". Es una convicción casi nunca desmentida por nuestro autor la de que el mundo moderno es comunidad de masas, colectividad, y no adición cuantitativa de individualidades aisladas y autónomas. Lo real en nuestro mundo es lo "gregario", el conjunto, el equipo y no átomos individuales y separados. La individualidad es una "ficción", un producto de laboratorio, cuya preparación requiere una larga y complicada operación al cabo de la cual se obtiene un inestable producto que se esfuma al menor contacto. Lo resistente y estable es la comunidad, la sociedad, la "masa", el "uno". Pero estas unidades colectivas son sujetos de una responsabilidad también social, a querer o no. La guerra, por ejemplo, es un hecho de que han de dar cuenta determinadas comunidades. Es cierto que esta responsabilidad colectiva se enuncia en la fórmula: todos y nadie. Sin embargo conviene mucho guardarse de interpretar tal enunciación como si se quisiera decir que cada individuo, aislado, solitario, es responsable, porque entonces se volvería a concebir la sociedad como mera adición inorgánica de átomos individuales. Cada quien, cada uno es responsable, pero este quien y uno no equivale a individuo, persona, entidad peculiarizada al alto vacío. Si en medio de estas unidades gregarias se levantara una personalidad e individualidad, al viejo y sabroso estilo en que la concibe Usigli, su responsabilidad adquiriría perfiles trágicos. Sería el individualísimo chivo expiatorio de toda una comunidad, en que se cebaría el alud destructivo de todos y cada uno. Por ello cuando el artista surge como individualidad se encuentra con que se le quiere echar sobre las espaldas una responsabilidad inaudita. Y contra esto se indigna,

con indignación justa, Usigli. ¿Por qué se va a hacer de la individualidad artística el polo de una agobiante responsabilidad? ¿Por qué si en nuestras sociedades todos y nadie es responsable el artista es responsable él solo, como individuo? Pues justamente porque es un individuo, porque tales lujos no se los puede permitir el hombre en una sociedad de gregarios. En nuestra comunidad contemporánea la individualidad se paga al precio de una responsabilidad individual también. Y nadie puede ser dispensado de pagar a este precio su peculiarización. Cuando por dentro vamos formando la personalidad por fuera vamos formando una responsabilidad elevadísima para los demás. Y las dos caras del proceso son indisociables aunque ello no nos guste. El artista se quiere guardar su individualidad pero no sabe nada de su responsabilidad. Así lo dice André Bretón, vocero en este caso de las ideas de Usigli: "Ninguna consigna. Ni siquiera la de ser responsable". Bretón no quiere saber nada de ese *ignoble mot* de *engagement* que se le quiere imponer al artista. La libertad del artista es incondicionada. No mira a los demás. No se quiere ver el reverso, o mejor otra palabra que aquí no hay que poner. Y sin embargo pretende salvar, anunciar con sus obras una liberación y salvación de los demás. Esto nos llevará a precisar un último punto en relación con el artículo de Usigli.

El artista nos dice nuestro amigo, necesita de la soledad, "ya que el hombre que nunca está solo no tiene realmente profundidad personal, y no es carácter por lo tanto". Es cierto que en la soledad se forma la individualidad y personalidad, pero no es ya la individualidad y la personalidad. El carácter no es la soledad. Pero aun más. El carácter ya formado puede vivir en la compañía y en modo alguno como se imagina Usigli sólo prospera en la soledad. El carácter no se prueba en la soledad. Recuerde Usigli lo que decía Goethe en este punto nuestro aliado: "El talento, el ingenio, se forma en la soledad, pero el carácter se forma en el mundo, en el trato". La "profundidad" personal no es cualidad de la soledad sino de la comunidad. Sólo quien es capaz de vivir profundamente en comunión y comunidad es realmente un carácter y no aquel que sólo se reserva la profundidad para sus ratos de soledad.

El significado de la Revolución Mexicana[1]

Una viciosa convicción, sancionada sin límites por el sentido común, hace del poeta una criatura mediocremente agraciada con el don del pensamiento. Poetizar y pensar se contraponen como la privación y la abundancia de un bien; el pensamiento vaga por regiones inaccesibles a la poesía y lo que nos revela el poeta se aparta con religioso cuidado de los dominios accesibles al pensamiento. Hoy empero empezamos a sospechar que la tradición ha impuesto a nuestra mente un divorcio entre pensar y poetizar que en edades más originarias y más originales no se había operado para bien de ambos. Nuestra lógica es tan seca y estrecha que no se reconoce en la poesía. La poesía es habitualmente tan tonta y prejuiciosa que no se reconoce en el pensamiento. Pero nuestro siglo empieza a sanar de su miopía y se abre a la nueva persuasión de que poesía y pensamiento se comunican por robustos enlaces que sólo nuestra angostura de visión convierte en impalpables y sutiles. En el poeta surge un pensamiento que nada tiene que pedir en rigor a la filosofía. Carecerá de exactitud y precisión, accidentes del arte y del oficio, pero problematismo, que es en lo que reside el rigor, lo exhibe con abundancia.

Al querer, en esta ocasión, pensar sobre el tema de la Revolución Mexicana, hemos acudido a un poeta, que en uno de sus ensayos más socorridos por la atención de sus lectores, abunda en apreciaciones de indudable interés y hondura. Nos referimos a Ramón López Velarde, que en su "Minutero" nos habla de "Novedad de la Patria".

Antes de la revolución la patria aparecía "pomposa, multimillonaria, honorable en el presente y epopéyica en el pasado". La justificación de la patria estaba realizada a ojos ajenos. Pero con la revolución este barniz de derecho se ha desvanecido. Han sido menester "los años del sufrimiento para concebir una patria menos externa, más modesta y probablemente más preciosa".

La revolución es una "inversión de valores". Lo que figura en los frontispicios es puesto al pie de las páginas, anotado como accesorio, y sube al primer estrado un cúmulo de "antivalores". En esta operación el sufrimiento juega un imprescindible papel. En la interioridad de un padecer se van ajando los valores "oficiales", van muriendo con el proceso mismo del padecer. Pues una desesperación sin dolor no pasa de ser retórica revolucionaria.

[1] *México en la Cultura*, *Novedades,* n° 94, 19 de noviembre de 1950, p. 3.

Que la revolución haya traído una "nueva patria" hoy todavía no lo comprendemos. Los años han vuelto a instalar en el alma del mexicano la pomposidad, lo multimillonario, la honorabilidad, lo epopéyico. En su dimensión de interioridad la revolución ya no nos nutre. La grandeza empieza a rondarnos bajo las formas del más aparatoso exhibicionismo. La modestia de la condición humana recordada por la revolución está echada en el olvido. Y al doblar el primer recodo del siglo, ¿qué pensador se atreverá a perfilar esa patria que López Velarde vio surgir con la Revolución? ¿No es responsable nuestra filosofía de una radical ceguera para traducir lo que la poesía ha enseñado sobre la Revolución?

Con la Revolución López Velarde ve surgir una patria "no histórica, ni política, sino íntima". Pero, ¿quién entenderá lo que con estas palabras se nos invita a pensar? En una generación salvada y a la vez bastardeada por el historicismo, lo que México y el mexicano signifiquen además de un producto histórico nadie lo entiende. Empero somos en la historia algo más que historia. Y frente a la política ¿no nos avergonzaríamos de definirnos por realidades más hondas que la política? Pero la Revolución significa algo más que lo histórico y lo político, significa algo íntimo. Pero aquí se despeñan todas nuestras capacidades. No hay pensador capaz de pensar lo que López Velarde entiende por íntimo. Lejos, pues, estamos de haber comprendido lo que la revolución nos ha enseñado.

La nueva realidad que la revolución hace advenir es una realidad cotidiana, "la hemos descubierto al través de sensaciones y reflexiones diarias", sin tregua, "como la oración continua inventada por San Silvino". Es cierto que de la revolución charlamos cotidianamente, que la desgranamos en habladurías de cada día. Pero no es esto lo que nos permite descubrirla. Sino que por el contrario nos la encubre. López Velarde nos incita a "reflexionar", no a charlar. A convertir esa novedad de la patria en asunto de cada día, a repetir sus posibilidades sin tregua, porque el menor olvido nos la desvanece y confunde. La tarea es pues, vigilar y velar porque la esencia de lo que la revolución ha producido se convierta para nosotros en realidad cotidianamente vivida y ensayada en situaciones cotidianas.

Pero avanza más aún en exigencia nuestra actitud frente a esa nueva posibilidad. "La miramos hecha para la vida de cada uno", es decir, individualizada. Nos está encomendada como asunto de incumbencia y responsabilidad personales. *Tua res agitur*. Se trata de algo que concierne a cada quien, no a una masa anónima y gregaria. La revolución revive o destruye sus posibilidades en cada mexicano individualmen-

te, y le confiere precisamente su individualidad. Esto se pasa por alto muy frecuentemente. Se pide que se mantenga la revolución, que se la perpetúe, pero no se ve que la infecundidad de tales imperativos reside en la vaguedad con que se precisa su destinatario, la exigencia no va a un grupo sin personalidad, sino a subjetividades aisladas y peculiarizadas.

Todos estos pensamientos nos recuerdan que de la revolución todavía nuestro pensamiento nada nos ha dicho. Deslizándose por la superficie de las apariencias ha dejado escapar lo esencial. El problema de la revolución es justamente el de la realidad que ha producido, el del sentido que ha gestado y del que echamos manos sin aclararlo y precisarlo. Vivimos inmersos en ese sentido, pero inmersos no significa que nos lo hayamos apropiado sino sólo simplemente que sin percatarnos de ello vivimos a sus expensas. Pero la tarea de la filosofía consiste en hacernos entrar en posesión consciente de lo que ya tenemos, de ese haber previo en cuyo seno nos agitamos y a cuya luz comprendemos todo lo que cotidianamente nos pasa.

En la tarea de hacer presa conscientemente de ese sentido el pensamiento requiere de su tensión máxima. No está al alcance de la mano sólo con alargar la mano. Su interpretación es tarea ardua y que pide una atención y una continuidad de que habitualmente nos sentimos dispensados.

López Velarde se daba cuenta de la dificultad de esta empresa. "Un gran artista o un gran pensador, podrían dar la fórmula de esta nueva patria. Lo innominado de su ser no nos ha impedido cultivarla en versos, cuadros y música". La palabra del pensador y del poeta nombran el ser y al nombrarlo lo hacen surgir a una nueva vida. La vida a que surge es la vida de las posibilidades, la dimensión de los proyectos y de los planes. Antes vive en la realidad no capaz todavía de proyectarla en sus plenas posibilidades sino encadenándola y cegándola. Pero "antes" de la interpretación filosófica de una realidad hay el "cultivo" artístico que opera ya en las posibilidades, que proyecta y lanza, aunque no en toda su pureza, pues aun echa mano de lo "sensible" como asidero de lo posible.

Una "prueba" de lo que López Velarde entreveía nos la da el auge de la pintura mexicana. Los pintores son los que mejor han "comprendido" la revolución, es decir, los que con más acierto la han desplegado en el ámbito de las posibilidades. También la poesía, aunque un tanto a la zaga, ha operado esta "posibilitación" de la Revolución. Pero a la filosofía está reservado, como con derecho propio, llevar esa empresa a culminación. ¿Podemos afirmar que nuestra filosofía se ha puesto ya en camino hacia esta finalidad?

Si la filosofía ha de "definir" esa nueva patria hoy por lo menos hemos de dedicarnos a "observarla". Con ello entiende el poeta "adivinarla", proponer las hipótesis, los puntos de vista que más adecuadamente nos permitan apresarla, asirla, interpretarla. Y ¿qué es un punto de vista si no es un "partido"? La Revolución ha gestado partidos. En la historia de estos partidos encuéntrase quizás más de una clave para su comprensión. No podemos aquí ahondar en el tema. Nos limitaremos a dar un signo de esta clave. En el nombre mismo de estos partidos hay ya enseñanza y enseñanza simbólica. El primero se llamó "Partido Nacional Revolucionario". Aquí se pone la revolución al servicio de una nación. Se hace tomar partido a la revolución en favor de una nación. Repárese: de una nación no de una "nueva patria". Se decide en beneficio de la nación por encima de la patria. El segundo de los partidos es el de la Revolución Mexicana. A nuestro entender es el más hondo y comprensivo de los títulos que puede ostentar un partido de la revolución. Lo mexicano es aquí definido por la revolución. Lo mexicano es lo revolucionario, el ser del mexicano es el ser surgido de una revolución. Finalmente se habla de Partido Revolucionario Institucional. La revolución es en este caso creadora de instituciones, se ha solidificado, se ha "oficializado". La revolución se invoca como garante de las instituciones. En la dirección, pues, del segundo de los partidos ha de ir la reflexión, pues sólo ahí resuena con pristinidad el sentido de la revolución mexicana sin los compromisos con la nación o con las instituciones.

Para López Velarde la definición del nuevo ser del mexicano ha de ser conseguido más que "a sangre fría" por una "corazonada". Más que llegar a él nos ha de sorprender, a manera de rapto, que se adueña del pensamiento y lo solicita. "La alquimia del carácter mexicano no reconoce ningún aparato capaz de precisar sus componentes de gracejo y solemnidad, heroísmo y apatía, desenfado y pulcritud". Con ello nos ha señalado una serie de notas que en aparente contradicción se precipitan. ¿Podemos hoy decir que disponemos de un "aparato" capaz de precisar los elementos de nuestro carácter? Esto le toca probarlo a nuestros filósofos.

Generación y grupo[1]

Desde que Ortega y Gasset bordó, hace ya cerca de treinta años, sus páginas sobre la generación, el pensamiento filosófico ha insistido con predilección, bajo su influencia abierta o solapada, en ese tema. Julián Marías le ha dedicado al asunto un jugoso ensayo, a nuestro parecer el mejor de los suyos. Entre nosotros Luis Villoro y Ricardo Garibay hace apenas unas semanas, y en este mismo suplemento, han hincado su atención en los problemas que suscita la generación para sus propios componentes. Pero más que el valor teórico de todas estas elucubraciones, y de incontables, olvidadas o presentes a todo lector, es de importancia su valor emotivo. Para los jóvenes intelectuales burgueses la generación es una comunidad de valor simbólico tan enorme como la clase para el marxista. Toda teoría de la generación encubre una *mística* de la generación. La "generación" de que han hablado Villoro y Garibay no está definida racionalmente. Es una palabra de *provocación* más que de determinación lógica, y si apuráramos a sus fervorosos comentadores a concretar sus intenciones, nada lógico sabrían decirnos sobre la realidad que pretenden apresar con esa palabra. Como concepto "existencial" la generación es un "índice" que llama a la emotividad y a la voluntad de obra: por eso no es nunca adecuada a su significación ninguna traducción conceptual y si se consiguiera ya no diría lo que existencialmente sugiere. El concepto de generación ha de ser asociado, para que adquiera algún sentido, a una vivencia que tiene por misión suscitar, y no determinar racionalmente, por tanto es más que un concepto una "cifra" o "signo", término dotado de poder mágico, fórmula incantatoria puesta al servicio de un impulso irracional. Lo primero que asentamos sobre la generación es que, toda teoría, o más modestamente, opinión, y en su extremo, periodística, se queda corta frente a su valor simbólico. Una elucidación será siempre más fecunda sobre estos temas que una elaboración científica y objetiva. Decir de la generación es decir algo de su coeficiente emocional.

A todos extrañará que una generación que "todavía no nace" o en el mejor de los casos "acaba de nacer", salga a la calle gritando a los cuatro vientos las excelencias o defectos de sus miembros, el programa que se propone desarrollar, las simpatías y diferencias frente a otras generaciones. La confusa algarabía que han urdido sus propugnadores encontrará de inmediato una respuesta: ni una pala-

[1] *México en la Cultura, Novedades,* n° 96, 3 de diciembre de 1950, pp. 3 y 7.

bra más acerca de esa generación antes de que se justifique con una obra. Pero esta respuesta por tajante y contundente que sea no es del todo justa. Es cierto que a una generación la justifica una obra, pero es también cierto que no sólo una obra. Junto con la obra hay otras instancias perentorias de justificación. Aquí nos ocuparemos de una de ellas: el valor personal de sus componentes. Antes de la obra los miembros de una generación se conciben como valiosos con o sin obra, por ser ellos y nada más que ellos. Lo decisivo es en este caso el afán de hacerse reconocer, y la generación nace no en el momento en que "descubre su problemática y se dedica expresamente a resolverla", sino en el instante en que un órgano de publicidad le da ocasión de darse a notar y de hacer circular, so capa de estudio, habladurías y desatinos sobre sus allegados. A Villoro le suscita indignación este comportamiento, y ciertamente es indignante si nos dejamos llevar por sus motivaciones aparentes. Pero el afán de darse a notar, contrapuesto a la justificación por la obra, tiene sus aspectos positivos. Una generación romántica valorará siempre el diario íntimo por encima de las memorias; pero las memorias no se pueden redactar más que al cabo de una vida, mientras que un diario íntimo surge con la adolescencia. Una generación que habla de sí misma antes de la obra es una generación romántica en que luce como ideal supremo la comunicación entre sus miembros, el diálogo existencial, no exento de lucha, rijosidad y animadversión, y en que cuenta más que la producción objetiva el cultivo de la individualidad insustituible. Nuestra generación es "sentimental" y por ello antepone la subjetividad a la justificación clásica por una obra.

Cabe también pensar en que una generación se compone de una minoría y una masa. No se puede decir que es una "minoría selecta" porque en su pequeñez alberga una masa que vive prendida a sus faldas y que arrastrará quiera que no en sus grandezas y en sus miserias. En lo que tiene de llamado a la justificación por la obra, la generación pide de sus miembros una transformación personal, una conversión que cada quien entiende a su manera. La "masa" encuentra que la generación le ha resuelto su problema existencial. Con la fórmula de la generación se cree en posesión de un "haber" sólido que le confiere sustancialidad. Su papel se reduce a repetir la fórmula de la generación y a multiplicar las adhesiones en torno de esa fórmula. La masa de una generación recibe una instancia salvadora y la pone en obra. Pero la generación es responsable del comportamiento de la masa. Cuando se da expresión a un ideal de vida los más próximos se sienten tocados por la gracia de una justificación, los

más alejados ni la comprenden ni la entienden. En la generación se desarrolla un pensamiento que ofrece soluciones circunstanciales y es de suyo comprensible que quienes viven muy de cerca en esa circunstancia sean los primeros que la ponen a prueba, que la ensayan, y no por el difícil camino de una "repetición", que se abre nuevamente a los problemas que la minoría ha entreabierto, sino por el atajo fácil de una "imitación" en que no hay más esfuerzo personal que el de saber vivir de las rentas que otros han acumulado. Cuando se es próspero los que medran primero son los holgazanes de casa. Centenares de testimonios literarios nos informan de criaturas mediocres rescatadas de su anonimato por vivir especialmente próximos a los creadores. Todo Goethe encuentra su Eckermann, todo José Ortega y Gasset a su Julián Marías, todo Martin Heidegger a su Jean Beaufret, y todo Sartre a su Campbell y Jeanson. Una generación es responsable de los fervorosos propugnadores que imitan. El servicio de los imitadores consiste en acuñar la moneda que la generación no conoce sino en consolidaciones poco sólidas; en hacer pasar de mano en mano lo que en la cabeza exhibe aristas poco firmes. Los verdaderos "discípulos" no están en la vecindad sino que vienen de lejos y por lo pronto saben sólo de oídas de la generación. La obra de la generación no se difunde auténticamente entre los coetáneos, sino entre los contemporáneos, no entre miembros de la misma generación sino de la generación que sigue y precede inmediatamente a la ejecutora. Pero pretender que una generación no se vea asediada por vecinos que medran es una utopía. Quejarse de ello es no entender lo que significa una salvación por obra de la generación. El reconocimiento auténtico de su significación le está vedado. Depende en gran medida de accidentes históricos. Nadie puede decir que una generación tendrá la posteridad que se merece, pero sí los imitadores que vocearán sus excelencias a un coro de oídos sordos.

Una de las manifestaciones más claras de inautenticidad en lo que toca a comprensión de una generación reside en esa tendencia de los intérpretes a entender la misión o el programa de una generación como exigida por las cosas mismas. La generación viene a ocupar el lugar que la historia le tenía ya reservado. Los comentadores hacen aparecer a la generación como acoplada por manera mágica con lo que el momento pedía. A este espíritu de *seriedad* se opone el sano sentido *irónico* de los que entienden lo que es el programa de una generación. A un grupo de preocupados por una obra la historia no tiene tiempo para esperarlos. La historia es absolutamente indiferente a una misión, y los que suponen que en su marcha viene inscrito obje-

tivamente un sentido no se han desprendido de sus prejuicios teosóficos. La misión de una generación no está pretrazada por la historia. La historia es una torre de Babel en que se hablan cien mil lenguas y quien pretenda consultar esa voz lo único que conseguirá será el aturdimiento. La generación hace decir a la historia cuál es su tarea y luego cínicamente la inscribe en las cosas como su eco objetivo. La generación pone mañosamente a su servicio la "voz" de la historia. Los ingenuos la ven empujada sabiamente, por las "necesidades" históricas de la época, o atendida en su parto por el "espíritu del tiempo". La ironía consiste justamente en hacer comprender que a una generación le ha servido de madrina la historia. El programa se lo inventan libérrimamente sus miembros y volviéndose a los que vienen a sus espaldas les hacen comulgar con la "objetividad" de ese tema.

Nuestros autores manejan con inexplicable indistinción grupo y generación. Un grupo como el que en una ocasión llamamos los "bucólicos" es apareado con un puñado de aprendices de filósofo que con innegable soberbia llaman a su grupo "generación". La "desventaja" de los bucólicos frente a los sofistas nace de que no son una generación, "porque su misma vocación les impide definirse claramente ante los temas de la cultura". Su literatura les impide comprometerse y la generación es empresa de compromisos y de beligerancia. Un grupo puede hacerse a la idea de una indefinición, desafiar las fórmulas y rehusarse a las ataduras de un programa. Pero una generación es en cierta medida "un cuerpo de choque" que suscita oposición. Los sofistas son "feroces" y "agresivos", mientras son "blandos" los bucólicos. No hay que olvidar que una *generación* no es absolutamente deseable y que más vale a veces, sólo ser un grupo de buenos o malos amigos.

El sentimiento de rivalidad en el mexicano. Comentarios a una conferencia de Juan José Arreola[1]

Entre las múltiples contribuciones a la ontología del mexicano, que pudimos registrar como importantes en los recientes Cursos de Invierno de la Facultad de Filosofía y Letras, en torno del tema "El Mexicano y su Cultura", destaca la de Juan José Arreola. Nuestro amigo teme siempre sus incursiones en el campo del pensamiento por la excesiva conciencia que preside su obra toda. Pero en este caso no creo que pueda abrigar legítimamente ningún temor ya que sus ideas fueron dichas, si no en sistema advertidamente levantado, por lo menos con una trabazón bastante rígida que el profesional del sistema desgaja con relativa facilidad.

Arreola procedió en su conferencia con un método que podríamos caracterizar como de exclusiones. Su objetivo era subrayar lo que el sentimiento de rivalidad tiene, entre los mexicanos, de peculiar. Como cualquier otra actitud humana, la reyerta exhibe rasgos universales, una "esencia" que vale para todos. Pero de los componentes de esa esencia cada índole humana, cada estilo de vida, acentúa particularmente algunos rasgos y esas acentuaciones descubiertas dejan ver lo que tiene de específico dentro de su genérica universalidad. Pues bien, ¿en la rivalidad como sentimiento, qué factor acentúa el mexicano que hace de ella un sentimiento tan característicamente mexicano?

Arreola adujo como principio, un caso típico de rivalidad. Dos hombres confluyen en el vértice de dos callejuelas, atisban, un poco a lo lejos, la presa femenina y de súbito se lanzan a la pelea que deja como saldo la muerte de los dos rivales. La presa importa poco en verdad, muy poco. Es un pretexto en la más pura e inútil acepción del término. Un conmutador que se vuelve sin ser autor de la fuerte corriente que se descarga. No se lucha para conseguir la presa sino para suscitar en campo limpio el sentimiento de rivalidad en pureza.

La explicación más inmediata de la rivalidad sería ligarla a la índole "cavernaria" de sus actores. Hombres que comunican en nuestro siglo con los primeros de la vida del hombre, tienen todavía muy al rojo la primaria violencia del primitivo. La reyerta sería la explosión de "violencias paleolíticas". El mexicano de reyerta es generalmente un representante muy acusado del hombre cavernario. Hasta su misma constitución física recuerda desagradablemente su precaria evolución.

[1] *México en la Cultura, Novedades,* n° 110, 11 de marzo de 1951, p. 3.

Sus músculos miman todavía la textura masiva de la bestia y en sus ademanes y gestos se deja oír al animal. Pero también el mexicano que física, y se supone que psíquicamente, ha salido de la prehistoria, vive en la reyerta, gusta y regusta de la violencia ejercida en la riña, aunque sea ésta de opiniones e ideas. La sublimación de lo cavernario de la lucha no es a la vez una sublimación del sentimiento de rivalidad, éste sigue siendo un eje en torno al cual se desenvuelve una miríada de sentimientos específicamente mexicanos.

Una segunda explicación del sentimiento de rivalidad se inspiraría en Hegel. La vida que lucha es una vida que desdeña su propia seguridad y se pone a prueba. De esta prueba sale fortalecida, pues el precio de su aseguramiento es la muerte del rival. La rivalidad nos invita a poner en entredicho nuestro ser, enfrentarse para asegurar la consistencia de nuestra entraña. Antes de la rivalidad no estamos muy seguros que digamos de nuestro propio ser pero si triunfamos entonces podemos descansar en la convicción de que nuestro ser es consistente. Buscamos continuamente la reyerta como campo en qué probar la resistencia o fuerza interior de nuestro ser. No parece que se dé realidad alguna sin un coeficiente mínimo de esfuerzo por sostenerla y obstáculo que se oponga a su expansión. La rivalidad es un sentimiento de lo real, diríamos, la manera de palpar nuestro ser, de convencernos de que no somos un espectro compuesto por naderías.

Pero no es ésta, como a primera vista parece, la última explicación, aquella con que debemos quedarnos como legítima. En hombres en que el ser es asegurado por otros caminos la reyerta no figura como campo de prueba. La rivalidad es entonces ejercicio de habilidad de un ser dotado, más bien superior, que precariamente. Recordemos la teoría deportiva de la vida propugnada por Ortega y Gasset. Pensar es manifestar nuestra habilidad en la faena de sostener el ser. La facilidad es el signo más claro de tal estirpe. La destreza que se hace lucir en la lucha deportiva no conviene a la rivalidad del mexicano. Este no da, sino en raras ocasiones, el espectáculo de una concepción alegre y juguetona de la vida. Jugarse la vida significa entre nosotros la manifestación más desagradable de un esfuerzo inhábil. Lo deportivo, lo festival, es una rivalidad que compite, en ser gracioso a más no poder, en la tarea de manejar la existencia. El juego de la vida no es avizorado por el mexicano en lo que tiene de habilidad y de destreza sino de largo abandono a una suerte.

Con ello tocamos la "verdadera" explicación de lo que tiene de mexicano el sentimiento de rivalidad. Lo mexicano de la rivalidad es

abrirse al azar, colocarse en el horizonte de la accidentalidad, emplazarse en el halo de la suerte. La rivalidad intenta "saturar de azar" la vida, llenarla de contingencia. Por la rivalidad intenta el mexicano apoderarse del "puro azar". La rivalidad no es en el mexicano un ejercicio de destreza en que haría lucir un sentido deportivo de la vida, sino una manera de abrirse a lo accidental, de romper la costra de los hábitos y los determinismos para sumergirse en lo imprevisible. La vida del mexicano está atravesada por implacables rachas de azar y de accidente, de inseguridad y de precaridad, pero la rivalidad permite concentrar todo ese azar flotante y micelar, para traerlo a un campo acotado de aparición. La arena, el palenque, es el círculo mágico en que el azar es obtenido a su máxima densidad. La búsqueda de unas condiciones en que el azar se manifieste en pureza, explicaría lo que tiene de peculiar entre nosotros tal sentimiento. La vida inmutable, sin esperanza de accidente, orilla a la desesperación. La monotonía de una existencia que no deja lugar alguno al cambio suscita un penoso sentimiento de opresión y de amargura. El tiempo transcurre sin solución de continuidad, no lo corta el instante liberador en cuyo seno puede surgir un nuevo tipo de conducta. Para ello es menester que el "tiempo se detenga", que deje de fluir con la más impiadosa de las corrientes, y que se parta y segmente. La lucha persigue este corte del tiempo, esta salvadora intromisión del instante.

De aquí que el ponerse en el puro azar no sea sino medio para alcanzar otra cosa. Es cierto que el mexicano busca el azar y en la rivalidad se expresa esta búsqueda de la manera más elocuente, pero lo busca por otra cosa no para quedarse en él, como en estancia definitiva. Ponerse en puro azar es ponerse en espera de lo imprevisible, abrirse a lo accidental cuya ley reside en no tenerla. Pero en esa condición azarosa ábrese también la posibilidad de recibir una gracia, que en otra circunstancia es imposible de recibir. El colocarse en el azar es el único medio que tiene el mexicano de no olvidar su posible elección por parte de la gracia. En el seno del determinismo, por el contrario, la gracia no tiene ninguna puerta de entrada, le está vedado todo acceso a la vida humana. Lo que lleva al mexicano a colocarse por la rivalidad en el azar sería la búsqueda de una conversión, el paso a otro tipo de vida. El advenir a una vida moral, no comprende el mexicano que es tarea de incumbencia y ejecución estrictamente personales, sino accidente en que la gracia extraindividual da el decisivo golpe que cambia el timón. De ahí su fascinación por la rivalidad ya que en ésta nos abrimos al azar y tras

de ese abrirse nos ponemos también en condiciones de que hasta nosotros llegue la voz de una gracia. El confiado abandono a la suerte salta por sobre el destino para enlazarse a una providencia.

Contradicciones del mexicano. Comentario a una conferencia de José Alvarado[1]

Entre las conferencias, auspiciadas conjuntamente por la Facultad de Filosofía y Letras y el grupo Hiperión, merece especial mención y comentario la de José Alvarado. En las páginas que siguen procuraremos resumir las ideas de nuestro amigo, a la vez que testimoniar por este medio nuestro agradecimiento por haber respondido con tan importante aportación a la invitación que le hizo nuestro grupo. José Alvarado es de los mexicanos que más han vivido y pensado sobre nuestras cosas y de esa experiencia nos ha convidado a probar una suculenta tajada bajo la forma de conferencia. La honestidad, buen humor y comprensión que presidieron su plática nos parece que no merecen sino felicitaciones. Desde aquí se las enviamos.

Las imágenes que tenemos del mexicano suelen ser, en muchos casos, meras transcripciones de la manera como nos han visto los extranjeros. Hay así un mexicano a la Werfel, Lawrence, y Calderón de la Barca, pero no propiamente un mexicano "pintado por sí mismo". En particular la pintura de México se ha dejado permear por la imagen de un mexicano, que no surgida de la reflexión propia, sólo busca anticiparse a lo que el "turista" quiere encontrar como "característicamente mexicano", o sea, que "hace pasar mariachi por charro". Dentro ya de las imágenes que los mismos mexicanos han forjado de sí mismos, podrían distinguirse dos actitudes. Para unos (Altamirano) lo mexicano es propiamente el paisaje, lo exterior. En cuanto el cactus hace su aparición en medio de las descripciones parece que se ha atinado con lo mexicano. Otros en cambio (López Velarde) ven lo mexicano como "realidad interior", como "el ojo, y no el paisaje, que ve ese paisaje". El análisis de esa pupila que se dirige sobre el mundo, más que su correlato objetivo, forma el campo de lo mexicano.

Dentro de esta línea habría que colocar, al parecer, esa serie ya larga de "características" con que los investigadores han procurado definir lo mexicano. Se busca un sentimiento clave que daría cuenta de aquella interioridad o punto de vista sobre el mundo. Así podemos registrar por lo menos estas respuestas: Complejo de inferioridad (Samuel Ramos), Resentimiento (Agustín Yáñez), Insuficiencia, Hipocresía, Cinismo y Pena (Uranga), Irresponsabilidad (Leopoldo Zea), Socarronería (José Luis Martínez), Susceptibilidad, Perspicacia, etcétera. A partir de esa perspectiva se explica el mundo del mexicano. José Alvarado,

[1] *México en la Cultura, Novedades*, n° 111, 18 de marzo de 1951, p. 3.

sin desconocer la importancia de este método de estudio, llama la atención sobre otra posible manera de abordar el tema. Consistiría no tanto en destacar algún sentimiento clave cuanto en ver cómo esas actitudes son "padecidas" por el mexicano, o sea, cómo es que se matizan o escorzan al entrar a formar parte de la trama del mexicano. Esta idea de Alvarado nos parece que tiene grandes alcances metódicos. En efecto, una investigación sobre el mexicano no puede limitarse a mostrar cómo es que nuestra entraña queda subsumida en un esquema general, por ejemplo el complejo de inferioridad, como caso típico. Hay que investigar, lo que dentro de la estructura general, es matizado y subrayado, y esa acentuación es lo que tiene de peculiarmente mexicano, no tanto la posibilidad de explicarlo como caso que se contiene en la "esencia" general. Así, para atenernos al complejo de inferioridad, habría que demostrar cómo se manifiesta en el mexicano, o como ha hecho Arreola de modo ejemplar con el sentimiento de rivalidad, cuál es el componente diferenciador que en la forma general le acuña como peculiar. Hay que "desformalizar" las esencias para hacer justicia al objeto de estudio e inclusive modificar esa esencia a nombre del caso particular. Es lo que hemos mostrado a propósito del sentimiento de la "zozobra" que nos rehusamos a explicar sin más, como miedo y angustia, viendo en él una producción peculiar.

Pero no se limitaría a esta importante modificación del método de estudio del mexicano lo que propone Alvarado. Aun avanza más. En los sentimientos claves hay que mostrar su componente peculiarmente mexicano y no utilizarlos simplemente como términos de una subsunción; pero obtenida ya esa matización o mostración de su componente peculiarizante todavía estamos ante la tarea de explicar a qué finalidad responde, qué dirección teleológica preside, tal estructura, con su correspondiente acentuación. Es lo que intentamos hacer en otra ocasión a propósito del llamado carácter sentimental del mexicano. No basta con decir que se peculiarizan sus notas como desgana, fragilidad y melancolía, sino comprender por qué se ha elegido ese "carácter" y no otro, o sea, dar razón de la finalidad a que ha respondido una configuración o estilo de vida. Un modo de ser no se da sin razones, sino que mira a un propósito, a un objetivo. El mexicano es sentimental porque pretende, en muchos casos, auxiliarse de los demás, invocar la protección de los otros. Las actitudes sentimentales ante el mundo son una elocuente petición de salvación por parte de los prójimos. Lo que somos es la contrafigura de lo que esperamos, la acuñación de una fórmula de resolución de nuestros problemas. Si

el mexicano se ha perfilado como peculiar matizando ciertos sentimientos cardinales ello es debido a un intento de haber encontrado con tal configuración la fórmula que resuelve el mayor número posible de problemas. Los caracteres son las "esencias" más probadas, aquellas que a lo largo de siglos se han mostrado como las más adecuadas para afrontar con éxito los interrogantes que plantea el mundo.

Pues bien, el mexicano ha venido a acuñar su propia fórmula en un modo de ser en que se manifiestan de modo patente una serie de contradicciones que José Alvarado puso de manifiesto con gran sagacidad. Repósese aquí la atención del lector, pues en lo que nuestro autor se propone estudiar reside, en nuestra opinión, una visión de lo mexicano realmente honda y que merece, por lo que más adelante diremos, ser llamada con justicia, "clásica".

El ser del mexicano es un ser de contradicciones. Si nos atenemos a las exigencias de la ontología clásica un ser de contradicciones es un ser vocado irremediablemente a la destrucción, más aún, imposible de concebirse como real. Empero Hegel ha mostrado que justamente ese ser monstruoso formado por las contradicciones es el más estable y dinámico, lo verdaderamente real. No se trata, pues, de pensar que nuestro ser, por ser juntura de contrarios, es evanescente e irreal, sino de hacerse a la idea de que por exhibir tal estructura se mantiene y persiste, se mueve, se forma, se "gesta". Pero también debemos guardarnos, y esto en contra de Alvarado, de pensar que el ser de contradicciones, será mañana superado por una síntesis dialéctica más alta en que todo habrá sido una prehistoria antes de la verdadera historia de lo "ya no contradictorio". Alvarado, en la frase más feliz de su conferencia, precisó que estas contradicciones del ser del mexicano, "no son maldiciones sino circunstancias", pero no atina quizás a deducir que las circunstancias son el ser mismo del mexicano y que dejando de verlas como maldiciones no por ello les quita su condición de circunstancias. Como hemos mostrado en otro ensayo, el ser del mexicano es accidental, modo de ser que lo peculiariza ontológicamente frente a otro tipo de hombre que se concibe como sustancial, único en que lo contradictorio sería destructor. Si la dialéctica pudiera superarse en una sustancia lo mexicano depondría en algún momento sus contradicciones, pero más que buscar ese ideal propuesto por el occidente moderno habría quizás que definir peculiarmente nuestro término de "llegada" y no acogernos sin matices a lo que una filosofía como la marxista-hegeliana nos impone como necesario término de la aventura del ser. Inclusive sería posible demostrar que las contradicciones no son tales, hablando propiamen-

te, sino cabos entre los que se oscila, que sólo vistos desde afuera se muestran como contradictorios, pero vividos desde adentro no son sino extremos de una conducta. Pero dejemos aquí la discusión y veamos lo que Alvarado pone de manifiesto como contradicciones del mexicano.

La primera encuentra su expresión en este verso de López Velarde: "En piso de metal vives al día, de milagro, como la lotería". El mexicano ve una riqueza de que no disfruta. Otros se la llevan y la gozan, no sacándole de su condición misérrima. Esta contradicción le parece a Alvarado que desaparecería en cuanto el mexicano se "apropiara" de la riqueza. Es el proyecto de un haber propio. Pero el paso de la condición de desposeído a la de poseedor no resuelve el problema porque lo que hace próspero no tanto es el tener cuanto el hacer. No se trata de que pase la riqueza de una mano a otra sino de que pase a una mano capaz de hacerla crecer al ponerle el trabajo propio. La segunda de las contradicciones la ve Alvarado entre el "catolicismo" del mexicano y su "paganismo". En las celebraciones se amalgaman las prácticas religiosas con actos de libertinaje, embriaguez, sobre todo. Ello nos trae a la memoria aquel testimonio preciosísimo de fray Diego Durán:

> Reprehendiendo yo a un indio de ciertas cosas y en particular de que había andado arrastrado recogiendo dineros con malas noches y peores días, y al cabo de haber allegado tanto dinero y con tanto trabajo hace una boda y convida a todo el pueblo, y gástalo todo, y así riñéndole el mal que había hecho, me respondió: -Padre, no te espantes, pues todavía estamos *nepantla*; y como entendiese lo que quería decir con aquel vocablo y metáfora que quiere decir estar en medio, torné a insistir me dijese qué medio era aquel en que estaban, me dijo que como no estaban bien arraigados en la fe, que no me espantase de manera que aun estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley ni a la otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio, y esto quiso decir aquél en su abominable excusa de que aun permanecían en medio y estaban neutros.

Entre los dos extremos no se opera una síntesis dialéctica como nos haría pensar el acogernos ilimitadamente a Hegel, sino que hay un oscilar, un remitir de un cabo al otro sin descanso. El estado de ánimo que traduce esta estructura del ser es justamente la "zozobra". En el estado de zozobra no sabemos a qué atenernos, no sabemos qué hacer o qué poder; vacilamos entre una u otra "ley", estamos "neutros",

"en medio", *nepantla*. Lo propio acontece en esa otra contradicción aducida por Alvarado bajo la forma nuevamente de una fórmula de López Velarde: "y las familias que oyen hablar de Lenin se alumbran con la palmatoria del Barón de la Castaña". Las contraposiciones no son sentidas como tales sino que se recurre a la una y "juntamente" a la otra. No se adviene a una conciencia angustiosa de la imposible conciliación, todo transcurre a un "nivel" más bajo en que la diferenciación lógica no desgarra. Lo mismo acontece con la dualidad de conductas sociales y antisociales en que el mexicano se mueve. La soledad no es gustada, o buscada, sino que se siente sólo bajo la forma de una intermitencia, interrupción o ruptura de la comunidad a que esencialmente se tiende y se subvierte en el atentado personal al prójimo. La siguiente de las contradicciones merece también comentario. Alvarado piensa que el mexicano vive continuamente atisbando la "misteriosidad del mundo" aunque por otro "anhele la verdad". El afán de ver en todo misterio no se contrapone a nuestro parecer legítimamente con el gusto por la verdad y sólo la verdad. Aquí no hay en estricto sentido contradicción. Lo misterioso se opondría a lo llano y sencillo pero no necesariamente a la verdad. Ese afán de verdad como característico del mexicano sería lo que muchos le discutirían, como Ramos y Usigli. Para estos autores el mexicano no soporta la verdad, le huye, vive en la ficción, no se objetiva. Cuando dice Alvarado que el mexicano perdona a sus políticos que le roben, pero no que le mientan, no acaba de convencernos. Cuando el mexicano acusa a alguien de "hablador" lo tacha más bien de "exagerado" y "fantasioso" que no de "embustero", de mentiroso. Lo misterioso se enlaza en el mexicano con su ilimitada creencia en el azar, en lo imprevisto, y si le teme a la verdad es que quizás le arrebata su esperanza en la suerte, en el golpe feliz que cambie una vida. La verdad le expresa cierto estado de gélida amargura y desencanto. La verdad en su modalidad mexicana no es la cosa misma, desnuda, sino la promesa que se cumple, el amigo fiel, la ayuda no escatimada en ninguna circunstancia. Lo verdadero es más que lo real, lo seguro, lo que no se desdice. A los políticos los condena por su falta de veracidad en el sentido de que no realizan lo que prometen, de que lo engañan por no cumplirle las esperanzas que le proponen. En cambio nos parece que acierta de lleno Alvarado cuando habla de la contradicción en que vive el mexicano cuando acaricia con la misma delectación la idea de que el pasado siempre fue mejor y de que el futuro será prodigioso. Quiere tener abuelos gloriosos y nietos prósperos. El presente en cambio no le interesa. Lo pasa, y lo pasa mal, pero no le tiende una mirada

considerativa, todo es consuelo por lo que se fue o se tuvo, o esperanza por lo que se tendrá, raramente por lo que se hizo y se hará. En la dualidad de autocrítica y de susceptibilidad de que tan agudamente ha hablado Zea, encuentra Alvarado otra de las contradicciones del mexicano. En su crítica el mexicano se aniquila, se deja vapulear por un severo "súper yo", pero no soporta la crítica ajena. La más leve ojeriza de los extraños le subleva, aunque se conceda el derecho de tratarse y tratarlos ilimitadamente como una nada.

Se dice del mexicano que es fundamentalmente un imitador y no se ve bien a bien aquí cuál sería el término contrapuesto, si no es el sello de originalidad que a todo le imprime. Pero Alvarado discutió este lugar común con finísima matización. El mexicano imita, es cierto, e imita lo extranjero, pero lo que quizás imita más es a su propio ideal. Lo cual, dicho entre paréntesis, no sería ya propiamente imitación sino exigencia de perfección. La conducta del mexicano se regula de acuerdo con un arquetipo. El mexicano sabe que tiene que responder del ideal de mexicano, que se tiene que esforzar por comportarse de acuerdo con un deber ser y de ese arquetipo que flota como idea regulativa de la conducta logra sacar fuerzas que lo levantan por encima de lo mediano. Este rasgo da testimonio de una gran condición moral del mexicano aunque lo expone también a burdas falsificaciones. El tipo ideal a que se somete la conducta es a veces el "machismo" lo que obliga al mexicano a desfigurarse y hacerse odioso por el empeño de responder a las exigencias de ese "ideal". Pero los abusos no deben hacernos perder de vista el uso, y el uso de esta tensión entre lo real y nuestro modelo, encauza la conducta hacia valores indiscutibles. El "no rajarse" es aquí imperativo de no deponer, a nombre del egoísmo, el ideal moral. En cuanto se consiguiera dar al mexicano por educación una idea clara de lo que ha de ser en su figura egregia de modelo humano y se le despejaran todas esas confusiones que bastardean lo arquetípico en la caricatura, su disposición a adecuarse al ideal rendiría frutos de insospechada excelencia. El sesgo con que Alvarado ha abordado el sobado tema de la imitación en el mexicano nos parece de una fecundidad enorme. Para terminar con su tipología de las contradicciones destacó nuestro amigo la de ironía y solemnidad, "solemnidad y gracejo" decía López Velarde, y la tendencia a "emplebeyecerse", a "alardear de plebeyo" como dice Unamuno hablando de un indiano, de que no señaló cuál era su contrario, fácil quizás de encontrar en la avidez de refinamiento, y cortesanía del mexicano que triunfa. El "emplebeyecimiento" no le resulta de fácil explicación a José Alvarado. Se comprueba desde luego la conducta.

El político de fortuna se degrada en sus orgías, busca la embriaguez por las bebidas más "baratas", aunque pueda pagar las "caras", y la satisfacción más burda en lo erótico. Esta tendencia responde quizás a una oscura, "misteriosa" necesidad de contacto con el "pueblo", aunque aquí esté torcidamente interpretado lo popular como lo vicioso. El pueblo funciona siempre como la instancia sana y real de la que alejarse es degenerar y "aseñoritarse". La proximidad a él se pierde en cuanto la fortuna nos encumbra y el despegarse de la tierra nutricia es sentida bajo la forma de un culpable desarraigamiento que se quiere purgar comulgando con lo que tiene de degradante lo populachero. Con este movimiento de envilecimiento se persigue subrayar nuestra pertenencia al pueblo, dar "prueba" de que no lo hemos abandonado; pero quizás también ser fiel con ello a lo que tiene lo mexicano, en su más hondo sentido, de estirpe popular. Alguna vez dijo Arciniegas: "Este pueblo de América". Con la expresión se da a entender que nuestro "destino" histórico está del lado del pueblo, que la reivindicación de lo que exige es nuestra propia tarea y, como decíamos más arriba, que todo desgajamiento de esta empresa es comprendido como culpable. El plebeyo quiere comprar con su vicio el derecho a seguir siendo reconocido como partidario de la causa del pueblo. Esta sería una de esas visiones falaces que hay que arrancar de la conciencia, pues mientras se crea fiel a lo mexicano por degradarse no daremos un solo paso adelante y sí muchos atrás en nuestra formación moral.

El ser del mexicano entraña esenciales contradicciones, pero a pesar de estas tensiones no se ha destruido, e inclusive aparece hoy en día como capaz de afrontar con adecuidad los problemas que le plantea su circunstancia. Los extranjeros padecen a veces de una curiosa impaciencia ante nuestro modo de ser. Les parece que la fórmula que hemos elegido es la menos conveniente y cualquier turista pretende enmendarnos la plana y darnos consejos sobre lo que deberíamos haber hecho. Se nos critica a la primera ojeada pero son también críticas que valen sólo para la primera ojeada. Si se cala más hondo la crítica se manifiesta unilateral. Visto en su totalidad el ser del mexicano expresa solución más ajustada a los requerimientos que nos ha lanzado la historia. No nacimos ayer. Desde hace cuatro siglos hemos tenido que estar respondiendo a graves dificultades y hemos respondido en tal forma que nuestro carácter nos demuestra que es la "buena solución". Una conquista, una esclavización, una guerra de independencia, una desmembración territorial, una laicización, un vasto experimento de extranjerización y una revolución, no son

vicisitudes que nos hayan abatido y disuelto. A la vez que han respondido a nuestro carácter hemos respondido con nuestro carácter a esos requerimientos y los hemos sorteado con éxito. Somos pues un pueblo de amarga pero victoriosa experiencia. No ha sido nuestro vencimiento ruidoso e indiscutible, aunque sí discreto y positivo. Lo que ahora se nos pide afrontar nos encuentra en un estado de ánimo confiado y optimista. Hemos aludido en otra ocasión a que el mexicano se ha encontrado en medio de poderosos estímulos por lo que toca a su experiencia histórica. Todos los factores que Toynbee registra como impulsores de la civilización se han dado entre nosotros. Primero la tierra ingrata y dura. La representación de un campo que con sólo alargar la mano da su fruto es un mito. Tenemos que trabajar, y trabajar duro, para alcanzar un rendimiento mediano del suelo. La composición humana, tanto de indios como de españoles, que nos forma, es originariamente una población de inmigrantes. Han venido de otras tierras o han tenido que cruzar el mar para asentarse en una tierra virgen; y en el suelo no hollado, se despliega renovada actividad, más que en la tierra de origen, en la comarca de los que prefirieron sedentar y no emigrar. Hemos sufrido descalabros, como la pérdida de la mitad de nuestro territorio, presiones fronterizas de pueblos de gran empuje, penalidades debidas a diferencias de castas, de clases y de cultura. Todos estos requerimientos nos han planteado el dilema de morir o superarse. A momentos hemos desesperado. El horizonte se cerraba casi por delante de nuestros pasos. Pero el esfuerzo se ha suscitado y nos hemos salvado. Difícil es pues que un pueblo que también ha probado su modo de ser se sienta inclinado a cambiarlo, a dejarse seducir por otras maneras de ser que le proponen los ajenos como más adecuadas. Sus mismas contradicciones han sido el motor de su formación. Unas desplazan a otras, las substituyen, pero la sabiduría de saber bandearlas no es de desdeñar. Con su tipo peculiar de ser, más arriba definido, el mexicano ha enriquecido, como dice Alvarado, el patrimonio del hombre, y no es ahora un momento de duda respecto de que mañana podrá quizás enriquecerlo todavía más.

El siglo XIX, siglo mexicano[1]

Singular importancia revistió la conferencia con que don Arturo Arnáiz y Freg contribuyó a la serie de las que componen los cursos de invierno de nuestra Facultad de Filosofía y Letras. Como asistentes no sólo a su acto de final trasmisión sino de gestación y amalgama no queremos perder la ocasión de exponer las ideas del eminente historiador mexicano a la vez que revivir una experiencia de pensamiento que en mucho estimamos.

Sobre el trasfondo de un estudio de las ideas del doctor Mora, nuestro incisivo amigo proyectó sus propios pensamientos en relación con el mexicano y su actitud ante el mundo. Como de resumir se trata abordaremos en escueta formulación lo que nos parece meollo de sus afirmaciones. Su conferencia hay que situarla entre aquellas que más conciencia han tomado de una adulteración muy en boga respecto del ser del mexicano. Para muchos de nuestros estudiosos contemporáneos el siglo XVIII brinda la figura del mexicano "normal", el estilo en que ubicar como en estuche a la medida lo que se ha de entender como mexicano. Nada empero más ilegítimo, en la circunstancia jerárquica del siglo XVIII el mexicano más que alojado queda encorsetado es el siglo XIX el verdadero siglo mexicano, el siglo en que los mexicanos se lanzan por vez primera a la faena de una autognosis de gran estilo. Frente a esta empresa de conocimiento lo que ostenta el siglo XVIII es visiblemente torpe y desmañado. Cierto que se autoconoce, pero en medio de limitaciones e hipocresías que le impiden calar hasta la entraña de su propio ser. El siglo XIX, en cambio, ha renunciado a las andaduras de la disimulación de su propia constitución. Imposible olvidar el momento en que hombres como Alamán, Mora, Zavala y Bustamante bucean en las profundidades de nuestra realidad histórica. Hijos de una amarga experiencia, estos mexicanos afrontan el gran problema de su autocrítica y la sacan adelante con envidiable genio. México no es entonces el sueño de un pueblo por independizar sino de triste realidad de una revolución, de una lucha interior incesante y de un despojo territorial gravísimo. En medio de estas experiencias ya consumadas escriben nuestros historiadores con el intento de saber a ciencia cierta qué ha pasado y proponer las soluciones que saquen del atolladero. Desde la actitud optimista criolla hemos venido a parar al pesimismo de nuestro medio siglo. Fácil es imaginar que tal circunstancia, claramente delimitada por los autores que citamos,

[1] *México en la Cultura, Novedades,* n° 113, 1 de abril de 1951, p. 3.

pudo dar pábulo a una reflexión sobre el mexicano mucho más vigorosa, amplia y auténtica que todas las intentadas por el siglo XVIII, en que todo era en definitiva vago esbozo de un quehacer sin las enseñanzas que sólo puede soportar la experiencia y más cuando ésta se ofrece con las características tan peculiares e imprevisibles con que a estas gentes se le presentaron. Establecer pues, como medida para calibrar el ser del mexicano lo que el siglo XVIII pudo decirnos es poco menos que pueril. La autognosis no depende tanto del talento personal cuanto de la circunstancia histórica que le sirve de requerimiento motivador. Los mexicanos que "estrenaban" patria pudieron, como nadie quizá posteriormente, beneficiarse de ese impulso creador en que se plasma un pueblo y con el cual en la mano se ilumina idóneamente su propio ser.

Una de las enseñanzas, y no quizá la menor, del doctor José Luis Mora se cifra en esa idea interpretativa de la guerra de Independencia según la cual era ésta una necesidad para que México pudiera realizar su planeada europeización. México era el problema, Europa la solución, y España el impedimento. Pero no hay que entender por Europa sino precisamente a Francia. En definitiva que requeríamos de la autonomía política para poder entronizar en serio lo francés como estilo ideal de vida. "Según todas las probabilidades Francia vendrá por fin a dar el tono en México, sirviendo de modelo a su sociedad". Con menos tapujos no se puede hablar de este problema.

¿Por qué, preguntaríamos hoy que estamos ya dañados por el virus de la originalidad, elegían los mexicanos un "modelo" extranjero para regular su propia vida y no se atuvieron a uno sacado de sus propias entrañas? Difícil cuestión, cuya respuesta exige de un entendimiento nada común, pues cuando intentan responderla las entendederas medias resultan las respuestas más obvias y disparatadas. Entre Francia y México se dan una serie de "afinidades" que a lo largo de todo nuestro pasado de nación independiente se han patentizado y quizás todavía no se acaba de hacer el cabal recuento. Arnáiz toma las cosas por un atajo inédito y sorprendente. ¿Con que imitábamos a Francia en el XIX? No nos precipitemos. Antes que nosotros nos reconociéramos, Francia ya nos había descubierto. A nuestro Juan Ruiz de Alarcón los franceses lo han preferido y destacado entre los dramaturgos "españoles" como si se tratara de algo peculiar y propio. Afinidades pues, sentidas por Francia antes que por nosotros. Y no sin razones. Configuraciones originarias y armónicas que prefiguraban lo que luego íbamos nosotros a reconocer como justo y deseado. Cambio recíproco de significaciones afines antes

que imitación, palabrota fácil con que nada se dice. Si hay gentes que confunden el saber reconocer un ideal y seguirlo, con lo que llamamos comúnmente imitación, entonces efectivamente imitamos a Francia. De tan noble nación reniegan nuestros originalistas porque en algunas de nuestras casas lució la "mansarda". No se atina a ver que por debajo del pegote externo había algo más. A los que así juzgan repetiríamos un aforismo del propio Mora: "Los mexicanos tenemos tino para errarlo todo". Pues por encima de toda desfiguración grotesca del ideal francés en el mexicano ha quedado como norma lo francés y la generación actual, esa justamente a la que Arnáiz tiene tanto que enseñar, ha vuelto a revivir ese sentido perpetuando así una constante del espíritu mexicano.

Don Pedro Laguna, viajero mexicano del XIX, nos cuenta Arnáiz, visita París para ampliar su educación. Subido hasta la linterna de la torre Eiffel, admira la ciudad que mansa se echa a sus pies, la ciudad más hermosa que han levantado manos humanas, centro irremplazable de la cultura, de la sociedad y del amor, se pasma, maravilla y entusiasma, y elevado por la emoción rinde en indomable grito homenaje a la gran urbe, ¿qué dirá?… Pues, ¿qué va a decir? ¡Viva México! Sí, ¡viva México! no otra cosa, pues a sus pies se tendía realizada en piedra la figura ideal de su propia patria.

¿Por qué tal amor por Francia? Esto no podrán decírnoslo nunca nuestros enamorados del XVIII. Ni siquiera barruntarán el problema y se meterán a tejer "eclecticismos" para pintarnos a un mexicano que no quiere sino las medias tintas, nunca el entusiasmo, nunca el arrebato. Pero los que han vivido en los escotillones del XIX saben por qué y en generoso rasgo se apresuran a revelárnoslo. Oigamos pues a don Arturo. El mexicano del XIX revive con originalidad nunca hasta entonces alcanzada un ideal de humanismo que la vieja España, la vieja y la buena España anterior a la contrarreforma, nos imprimió en las venas. No somos un pueblo que echa fácilmente en saco roto sus experiencias originarias, sino que las rumia y fustiga para que en los entresijos no se enmohezcan y esclerosen, prontas siempre a brotar en los momentos de más crucial importancia. Nuestras grandes crisis son crisis de humanismo, empeños por sacar a la luz lo que por dentro siempre inquieta y esfuerzo tenaz, solapado o cínico, por darle forma institucional, costumbrista o reflexivo. Lo que amamos en Francia es haber enarbolado la bandera del humanismo cuando España dejó que se la arrebatara el mundo moderno. La derrota de España es el tránsito del ideal humanista a manos francesas y el señuelo de ese humanismo tiene prendidos nuestros ojos de mexicanos, acompañándolo en el

viaje con que traspuso los Pirineos. La idea de lo humano que en la Edad Moderna configuró Francia en ininterrumpido proceso nos ha obligado y obliga a prestarle atención.

De ahí ese curioso esfuerzo por enlazar lo que hoy se ha llamado "liberalismo cristiano" con el "liberalismo" del XIX. Sentimos su afinidad, su cercanía. Pero debe repararse en la dirección. No es que venga la ola desde el liberalismo cristiano a recoger como suyo al liberalismo de nuestros modernos, sino al contrario. Haciendo pie en nuestra tradición liberal volvemos al pasado y "rescatamos" al viejo liberalismo crisitiano haciéndole una caravana de reconocimiento.

> Quienes desde la época de la contienda por la independencia vienen defendiendo la concepción liberal de la vida, no tienen que renegar del pasado hipanoamericano en su conjunto, pues contiene valores capaces de suministrar apoyo y estímulo a esa misma defensa (Silvio Zavala, *Filosofía de la Conquista,* pág. 153).

Pero es claro que el hecho mismo de "asimilar" aquellos viejos pensamientos sólo es posible porque como presente funciona la concepción liberal. Si se la desaloja pronto veremos que tanto el humanismo primitivo como el liberal se arrancan de raíz.

Pero también otra consecuencia. Después de la Revolución la promoción de un ideal inspirado en Francia fue visto como herencia vitanda del porfiriato. Sin tasa y medida se tronó en contra de la imitación francesa, con la deplorable consecuencia de que cuantos no creían en el dudoso cambio por otra instancia ya no ideal sino bastarda gritaran de inmediato que nos habíamos vuelto "inferiores". El complejo de inferioridad ¿qué significa? Pues lisa y llanamente nuestra inferioridad frente a un ideal francés de vida. De la generación más extranjerizante, de los Contemporáneos, que en medio del siglo todavía se esforzaron porque el mexicano se pusiera a la "altura" de Europa, surgió precisamente la preocupación de lo mexicano. Como contraste, diríamos. Como mirada lanzada al pupilo al que se procuraba inyectar nuevamente sangre europea después de la anemia padecida por la sangría de la Revolución. Esa gesta nos había debilitado e inferiorizado. No podíamos en esas condiciones dar satisfacción al ideal de nuestros mayores. ¿Dónde se quedaba aquello de que nos habíamos independizado para europeizarnos mejor? Decididamente se nos encontraba inaptos para realizar lo que Mora veía con toda naturalidad como debido y hacedero. Ni por un momento abrigó nuestro clásico la sospecha de que fuéramos incurablemente inferiores frente a esa

tarea que nos asignaba como objetivo de nuestra emancipación. Pero nuestros contemporáneos sí veían que algo se había debilitado en el mexicano que no le permitía continuar el viejo empeño. Curado de su inferioridad, despejado de su complejo, otra vez renacerían las fuerzas que tienden al ideal. Aunque el esquema se complicó porque junto con nuestra Revolución empezó a hablarse de una "decadencia de Occidente". Pero lo cierto es que no nos preocupó la decadencia de Europa, sino de Francia, pues se dice Europa por decir Francia, como nuestros criollos del XVIII se decían americanos por decir mexicanos. Cuando en la segunda guerra Francia volvió a tomar la delantera del pensamiento europeo los mexicanos se apresuraron a seguirla y nada concibieron mejor que hacerse a las sugestiones del existencialismo francés. Limpios del complejo de inferioridad y con un ideal francés nuevamente perfilado, ¿cómo nos ha de extrañar el optimismo de la nueva generación? Por tan notable conjunción de factores los jóvenes investigadores de nuestro momento han sentido que se metían en la vieja vaina con placentera acomodación.

No se trata, empero, de echar en el olvido los pujos de originalidad sino simplemente de meter el vino nuevo en el viejo odre, o sea, de devolver como aprovechados discípulos a Francia lo que primitivamente se ofreció como sugerencia.

Mucho más nos dijo Arnáiz y Freg, pero es mejor detener aquí nuestra transcripción, ya que con elogio que hace Heidegger de Nietzsche, diríamos de nuestro amigo que "sabe más de lo que dice", callemos pues, para imitar en algo su sabiduría.

Entre mexicanos[1]

Dos niñitos harapientos ven también ondear esas dos banderas. "Es la de Francia", explica uno de ellos tan conmovido como si señalara la otra. Es el día de una "victoria" mexicana sobre Francia.

El mexicano está siempre alojado en un cuerpo que parece ha usurpado. La legitimidad de su posición en el mundo, social o meramente física, nunca se le representa sin agujeros. Gratuidad del lugar ocupado, cualquiera que este sea, el de un camión, el de un teatro, el de una profesión, el de un oficio. Siempre pesa la conciencia de que se podía estar ahí o en otra parte. Hay algo de irregular en nuestra manera de asentarnos en el mundo. ¿Asentarnos? Imposible imagen para describir cómo se siente el mexicano en el mundo.

J. L. P. es hombre de genuina cultura. Su soledad ha estado poblada durante años por lecturas hechas con minuciosidad y exigencia. Sabe del orden que imponer a una formación literaria y se aleja de las maneras confusas y tolerantes con que se conforma y desgañita nuestro nacionalismo. Es más bien modesto que tímido. Aunque interiormente se encuentra modelado por una sólida educación de hombre de letras, nunca le he visto expresar su desaprobación de la medianía cotidiana con acritud. Un lector informado vale por cien autores torpes y sin embargo, es de sentir que un hombre así sólo quiera ser lector. Su lección de probidad me entusiasma.

J. Mc. ha abandonado su incipiente formación para entregarse a la "acción". Curiosa ambigüedad. Mi amigo busca que los demás *actúen* sobre él, que lo sacudan. En cambio él es completamente incapaz de *actuar* sobre los demás, de provocarlos al movimiento. Nuestra vocación a la acción es a menudo una de las maneras de nuestra desgana, de nuestra impotencia de remover por sí solos un obstáculo.

Contraponer el "relajo" a la "reticencia" me parece un acierto. Siento que con ello se toca en un punto neurálgico de la especie de ser del mexicano. El "relajo" es la forma cotidiana de manifestación de la libertad. La seriedad ahoga y paraliza el libre albedrío, sólo en la algaraza chocarrera nuestra libertad siente que sus alas se desentumecen.

Me coloco entre los espíritus de la segunda manera. Quiero decir de la reticencia. Me siento incómodo en medio de una gavilla de espíritus que todo lo tratan con risotadas. Reserva para luego poder plantear

[1] *México en la Cultura, Novedades,* n° 119, 13 de mayo de 1951, p. 2.

con sentido algún tema. Hay que esperar la baja de la marea para poder hablar con seriedad. Mientras tanto es inútil, y permanecer callado es casi una obligación.

No soy partidario de la burla, me incomoda la palabrota o el "calambur", y entre ciertos mexicanos si no se anda con "plebeyadas" no hay modo de meter baza en el juego. En Sanborn's todo "se tira a relajo". Hoy por hoy es esta nuestra escuela más prestigiosa de "chocarrería".

El mexicano se mueve entre la gravedad y el relajo. Nuevamente compruebo la naturaleza oscilante de su ser. Pero es muy distinta la vida que se organiza sirviéndole de fondo la gravedad, en que se hace saltarina la forma del relajo, que aquella otra en que el relajo, como fondo, sacrifica a su indistinción toda forma grave. Cuestiones a la vez de fondo y de forma distinguen a los mexicanos.

Paciencia incansable del mexicano y correlativo abuso. Todo lo hacen muchos como de favor y otros lo reciben con pena.

Insufrible tontería de muchos rostros. Los rasgos del hombre tonto impresionan indeleblemente. Drama de la estupidez expresada sin remedio en un gesto, en una mano, o en toda la cara.

Temor a la agresividad del mexicano. En las noches de México más que los perros andan sueltos los accidentes. Llegar a casa: sortear una cauda de peligros. Cae la noche y empieza la vida mexicana, es decir, empieza el accidente a hacer de las suyas. El azar ronda lo familiar, cuando nos alejamos se suspende y limita. Afán de viaje para escapar del azar y no para toparse con él. La nostalgia de un viaje no hecho es entre nosotros añoranza de una seguridad no vivida.

F.V. reprocha a P. su vida. Se hunde en su amargura sin atinar a verle lo truncado. En todo aparece la sombra malhechora de un padre tiránico y despótico. Nunca quiere beber o comer nada con nosotros. Angustia por la proximidad de la hora de una comida compartida. Se abstiene por el temor de desnudarse en cualquiera de estas actitudes. Un gesto cotidiano lejos de encubrirlo, como a todos nosotros, lo desabriga y exhibe.

B. sonríe, sonríe seguro de sus gestos. Luego desprecia, pero sólo un instante y con levedad, al momento se retira y hace una mueca de desagrado, de resignación y finalmente… se desvanece.

Lo ha bautizado muy bien F. llamándole el "padre whiskey": su vaso en la mano y predicando incesantemente santos propósitos. Quiere vivir entre contradicciones no lastimosas. Nunca ha sabido resolver una situación, la deja estar con sus puntas opuestas que a veces se le vuelven lastimándole. Entonces se cura con alcohol.

Interesante dramatización de la vida cuando en ella interviene L. Z., sensación de que toda ella va a lo incoherente cuando aparece J. P.

Cuando se asiste a una reunión de latinoamericanos se ve, por decirlo así, que todos son liberales. Lo grande y lo pequeño se mezcla sin discriminación. Los que pretenden formar corro aparte son mirados con justicia como extranjeros.

Hay entre nosotros una manera de indiscriminación que alienta a los incipientes y amarga a los consagrados. Cuando se ha de definir una cuestión vemos inclinado al hombre de sesenta años hacia el de treinta. Se ha saltado una generación que no aprendió nada de los grandes. El arco de la crítica toca los extremos de la vejez y de la juventud. La madurez es una noción que desconoce nuestra cultura. Juvenil y senecta es a la vez nuestra vida.

Me dice A. B., "las madres mexicanas hacen del sufrimiento un culto"… aun más, un dogma y una moral, en otras palabras, una religión con todas sus partes, de cabo a cabo.

Curiosa manera de ser la del "poblano". A todo da la razón. Dicen lo que piensan, pero se les replica y entonces nos contestan en los términos de nuestra objeción. De todo se les convence, por el momento, es verdad. Si se dice sí, dicen sí, si se dice no… pues dicen no. ¿Hipocresía? Quizás más bien debilidad, falta de personalidad, cortesía extremada, temor a toparse de frente con la perturbadora mirada ajena. Por otro lado son fieles hasta lo indecible, rutinarios, metódicos, de excelente orden y mesura. Cartesianos de provincia.

El mexicano vive siempre en cercanía estrechísima del modelo que debe ser. Pero en ningún momento le deje tranquilo la melancólica coincidencia de que entre su ser y su deber hay siempre un abismo.

Advertencia de Gaos[1]

Primera conferencia

Comenzó Gaos confesando que su intención era ocuparse con los métodos de que actualmente se echa mano en la elaboración tanto de la historia de la filosofía en México cuanto de la filosofía del mexicano. No se trata de inventar estas dedicaciones sino de analizar la manera en que se están llevando al cabo y la justificación de esa tarea. Su propósito fue el de comunicar algunas indicaciones prácticas que muy bien pudieran ser aprovechadas por los que bregan en esos asuntos por conseguir algún esclarecimiento, alguna teoría o alguna acción positiva.

La historia de la filosofía en México tropieza con la dificultad de que toda historia de la filosofía lo es de figuras originales, de creadores egregios de mundos mentales y de que entre nosotros no puede registrarse ningún nombre equiparable al de los descollantes de la europea. Por eso es que ha de hablarse de una historia de la filosofía en México y no de una historia de la filosofía mexicana. Pero la enseñanza fecunda de esa historia de la filosofía en México reside en reformar la idea misma de acuerdo con la cual trabaja esa disciplina y ampliar su cuadro hasta comprender que no sólo merecen atención las grandes figuras sino otras muchas menores por razones muy peculiares, ante todo por lo que llamaríamos su eficacia histórica o pragmático-política. Aunque nuestros filósofos no son de primera magnitud, han desempeñado un papel de creación en sus pueblos que envidiarían algunas de las primeras figuras de la historia filosófica europea.

En segundo lugar hay que advertir que la historia de la filosofía no lo es primordialmente de ideas sino de la articulación de éstas con su circunstancia, con el resto de las formas de la cultura. Los filósofos mexicanos viven arraigados en el mundo total de la cultura de su momento y si ha de hacerse una historias plenaria y no mutilada, como sería la de meras ideas, hay que prestar atención a ese enraizamiento.

Así el eclecticismo, movimiento filosófico dominante de la segunda mitad del siglo XVIII, no es desde luego de primera magnitud y en él no descuella ninguna gran figura, pero vive arraigado intensamente en todas las formas de la cultura mexicana, arte, religión, ciencia, etcétera, y sus representantes estuvieron provistos de una gran eficacia en la acción histórica.

[1] *México en la Cultura, Novedades,* n° 157, 10 de febrero de 1952, p. 3.

Segunda conferencia

El trabajo de historia de la filosofía en México debe realizarse como comentario, en lo posible exhaustivo, de algunos pocos textos muy representativos y no en análisis muy somero de una gran cantidad de documentos.

El pensamiento mexicano opera más que bajo la categoría de importación con la de aportación. La asimilación no es mecánica sino sujeta a acentuaciones realizadas en atención a la circunstancia propia.

Lo que pasa es que el pensamiento importado está sujeto a refracciones. Se trata de insertar en el medio a la filosofía y a la inversa. Por ello es que se habla en nuestro caso más que de filósofos de pensadores, ya que han jugado un papel más importante, que el del puro filósofo, al establecer una conexión más estrecha con su pueblo. Se les puede llamar fundadores o maestros de sus respectivas patrias.

Tercera conferencia

Se cultiva la historia de la filosofía en México primero como motivo de tesis para grado, en segundo lugar porque se aumenta el volumen de comentario de nuestros autores y así se va formando la imagen de su grandeza; pero el motivo verdaderamente hondo es que con ello se contribuye a la filosofía mexicana misma que es la que primordialmente interesa. La historia de la filosofía en México es un instrumento de autognosis, o más bien dicho, para evitar desde ahora el matiz intelectualista, de formación de sí mismo. Nadie puede ya poner en duda la actualidad de la filosofía mexicana; es el tema central de nuestras preocupaciones académicas y no académicas en este momento. A la historia de la filosofía en México ha venido a suceder la filosofía del mexicano o de lo mexicano Gaos prefiere decir filosofía de lo mexicano por razones que no ha expuesto con claridad.

Esta filosofía de lo mexicano no ha nacido de repente. Sus primeros antecedentes habría quizás que buscarlos en la historia de la conciencia de la nacionalidad, pero más cerca de nosotros está su verdadero origen. Como contraste sirva la actividad del llamado Ateneo de la Juventud. Este Ateneo se preocupa principalmente con "americanismo más que con un estricto mexicanismo". En las obras de Antonio Caso, José Vasconcelos y Alfonso Reyes no hay una atención preferente por lo mexicano sino que anda confundida con la mirada a lo europeo y a lo latinoamericano.

Es con el libro de Samuel Ramos *El perfil del hombre y la cultura en México*, que se inicia la filosofía mexicana propiamente dicha. Al decir de Gaos este libro "no gozaba, a su llegada a México, de estimación como obra de auténtica filosofía". Pero a "mi me pareció que ahí estaba la auténtica filosofía mexicana".

"Abordé este libro como discípulo de Ortega y Gasset, y lo consideré como la versión mexicana de una de las filosofías de Ortega". Filosofía de salvación de las circunstancias. "Se trataba de filosofar sobre lo español como la forma más fértil para levantarse a lo universal. Con ello anticipé la evolución de la filosofía en México. Pero en verdad no sólo manaba de aquí la fuerza de la filosofía mexicana sino del acontecer histórico de México que imponía una reflexión sobre lo mexicano".

Hay sin embargo sus diferencias porque aquella filosofía de Ortega era una meditación pesimista sobre la decadencia de España mientras que el libro de Ramos era una meditación sobre la grandeza futura de México.

Esta tendencia de la filosofía hacia su propia hechura coincidía con las tendencias más profundas del existencialismo. "Aunque no hubiera existencialismo los mexicanos hubieran tenido que inventarlo". Al adoptarlo no se trataba pues de ceñirse a una moda. Había un motivo más profundo en la electiva importación de este estilo de pensamiento. Por debajo latía la pretensión de una ontología según la cual el ser no es una realidad a contemplar o estetizar, o especular sobre él, sino a construir, a hacer. Y como veremos, para Gaos el verdadero afán de la filosofía del mexicano es hacer al mexicano y no especular acerca de su ser.

De ahí pues que al surgir la nueva filosofía de lo mexicano por obra del "Hiperión", quedaron unidos los dos motivos de mexicanismo y existencialismo de modo muy legítimo y profundo.

Como en el caso de la historia de la filosofía en México, Gaos anuncia que ha de ocuparse del método con que se está haciendo y no con su contenido. La filosofía mexicana actual trabaja de preferencia ateniéndose al llamado método fenomenológico inventado por Edmundo Husserl. Este método es fundamentalmente una búsqueda de esencias y por tanto en su aplicación una búsqueda de la esencia de lo mexicano o del mexicano.

Para poder encontrar una esencia de lo mexicano hay que arrancar de un hecho reconocido de antemano como mexicano y a partir de ahí levantarse hasta su formulación idéntica o esencial. Las disputas empiezan aquí, ya que no hay al parecer un *concensus* respecto

del hecho inequívocamente mexicano que ha de servir de base a la ideación.

Gaos criticó el procedimiento de sus nuevos discípulos que han fijado la atención en hechos menudos y han vuelto la espalda a los verdaderos problemas. No se puede indiferentemente elegir un hecho ejemplar y más que de un hecho o de un fenómeno se trata de atinar con un problema auténticamente central del México actual y a partir de ahí incoar la filosofía de lo mexicano.

Más duro aún se mostró con el esencialismo y al cabo de argumentos no del todo claros y convincentes, vino a enunciar su escepticismo respecto de cualquier indagación esencialista de lo mexicano.

Cuarta conferencia

Hemos partido del supuesto de que la filosofía mexicana actual anda a la caza de esencias. Para encontrar una esencia de lo mexicano tengo primero que acotar un fenómeno mexicano pero para no errar en la elección tendría que saber ya lo que esencialmente es el mexicano con lo cual parece naufragarse en un círculo. En verdad no hay tal. Mi intuición me guía hacia los hechos mexicanos y mi reflexión esclarece, si es posible hasta lo esencial, aquel dato primitivamente tenido en una intuición vaga y flotante.

Gaos adujo otra serie de críticas al esencialismo. Según sus puntos de vista el esencialismo parte del supuesto ontológico de dividir el ser en géneros y especies. Pero tratándose del hombre no sería tal su estructuración ontológica con lo cual el esencialismo quedaría eliminado como método de conocimiento del hombre. Pero convendría recordarle que la esencia es neutra frente al género o especie y frente al individuo, y que esto ya lo sabía la escolástica. La confusión en que cae Gaos de formalismo y generalización es inexplicable en un traductor de Husserl.

El verdadero método de investigación es pues para Gaos el existencialismo que define en términos sartrianos como postulado que "la existencia individual humana confecciona la esencia". La filosofía mexicana va pues tras de la hechura del ser del mexicano y no tras de la definición de ese ser en términos de una esencia privativa.

Cambiando de frente Gaos vuelve al esencialismo y nos declara que a pesar de su preferencia por el existencialismo cree que la verdadera posición reside en hacer justicia tanto a la esencia cuanto a la existencia y llama a este método ecléctico, acordándose de

aquel concepto de que se ha servido como clave para comprender un periodo de nuestra historia de la filosofía en México de que hemos hablado.

Existencia y esencia, hecho e idea, se implican en lo humano y se cambian significación: hay nos dice una ley de "mutualidad evolutiva".

Pero lo que le llama la atención sin duda es el existencialismo. Lo más importante le parece ser declarar que ve en la filosofía mexicana actual el peligro de un especular, de un estetizar mientras que de lo que se trata es de asumir una actitud política, y práctica. Se trata de confeccionar la esencia del mexicano. De ahí la responsabilidad de esta nueva filosofía, la responsabilidad de sus miembros. (En este punto se volvió muy significativamente, pasando por delante de Ramos hacia Zea y lo señaló como el principal responsable).

Ante el ser del mexicano no hay que adoptar una actitud de contemplación sino lanzarse a la tarea de reformarlo, limpiarlo y hacerlo a tenor de un ideal. El existencialismo nos proporciona la justificación de esta empresa, nos la hace factible. Gaos interpreta este modo de pensamiento como un radical activismo y repugna del existencialismo por el veto o inflexible barrera que opondría a la plasmación de un tipo de hombre ya que se le vería dotado con una rígida estructuración inmodificable.

Para operar la conformación aquí propugnada Gaos opina que hay que reposar la atención sobre aquellos problemas cardinales del momento actual de México y sobre ellos aplicar la acción transformadora. Estos problemas por ser tales van ya cargados con una vigorosa tensión, con un desequilibrio que faculta a la reforma por sus propios pasos. Para conseguir la conversión hay que partir de una situación valorada negativamente de una protesta o indignación ante el perfil de esa circunstancia y fijando la mirada en el ideal a obtener, fecundar la rebeldía y empujar hacia adelante.

Hay una conformación concéntrica en la esfera de los problemas, algunos son medulares y otros periféricos. Sólo ajustándose a lo verdaderamente nuclear puede esperarse una confección apreciable del ser. La reforma de aspectos periféricos o superficiales no nos hace avanzar un solo paso. Mientras no hayamos levantado la carta de nuestros interrogantes cardinales todo andará confundido y nunca sabremos cuándo atinamos con algo radicalmente alterable y cuándo con un insignificante matiz o detalle cuyo cambio a nadie hace mejor.

Quinta conferencia

Empezó Gaos su conferencia confesando que la condena del esencialismo le parecía necesaria pues percibía, o creía percibir, que este acechaba peligrosamente a la filosofía mexicana actual.

Pasó después a ocuparse de las agencias que actualmente laboran la filosofía mexicana y distinguió dos radicales. El Grupo y la Escuela. Esta división obedece a la actitud de las generaciones jóvenes. Generaciones hay que aceptan con docilidad las enseñanzas de los maestros, que se muestran receptivas y cuidadosas de atenerse a los carriles que se les marcan. Pero estas generaciones escolares son más bien la excepción porque la regla es el grupo que se organiza con los discípulos rebeldes que prefieren buscar por sí mismos sus propios caminos y apartarse de lo que el maestro propugna como vía a seguir.

Toda la actividad de Gaos ha estado orientada hacia la escuela y confiesa desconocer por tanto la ética y política del grupo, invitando a quien lo conoce bien a que hable de los problemas que plantea para completar o redondear así la morfología de las agencias esenciales que laboran en la filosofía del mexicano.

La escuela es fundamentalmente un diálogo entre maestro y discípulo. De ahí que, como en su propio caso, el maestro ha de ser mejor conversador que escritor. La eficacia de la palabra oral toma la delantera sobre la escrita. En estas conversaciones se trata de comunicar, de inventar ideas, pero sobretodo de crear una compenetración en el ideal. El maestro propone al alumno los problemas y un modo personal de habérselas con ellos. Para que el maestro sea fecundo en esta tarea debe atenerse a tres principios. Primero no utilizar nunca en beneficio personal los descubrimientos de los discípulos, segundo no desanimarlos o condenarlos sino estimularlos y tercero y, primordial, no tener celos o envidia del éxito del discípulo sino mostrarse generoso.

A pesar de esta ferviente apología del trabajo en escuela, Gaos nos hace la confidencia de que "mal honra a un maestro quien no pasa de ser su discípulo", incitando así a esa rebeldía de que nacen los grupos.

La actividad del discípulo rebelde tanto como la del sumiso se dirige en el caso de la elaboración de la filosofía del mexicano a una procura de poder por intermedio de la idea. No hay que ocultar esta radical intención pero sí empeñarse por dejarla sentada con claridad y lucidez.

Ha dicho ya Gaos que confinarse al esencialismo no es el propósito y sí más bien el defecto. Pero hacer política es igualmente desca-

rriado. No se trata de asaltar los puestos públicos sino de participar activamente en la vida política; pero sin pretender usurpar al político su legítima esfera de influencia y de eficacia. El intelectual debe de actuar en la política como intelectual lo cual quiere decir que *por el rodeo de la idea* aspirará al poder. Lo que ha de buscar el intelectual en el político es al instrumento que ponga en práctica sus ideas. Condición esencial para que ello se logre, es la de no dar a sospechar al político que se entra en concurrencia con él, que no se está encubriendo bajo el ropaje de una ideología a proponer, la aviesa intención de arrancarle el puesto y asumirlo el intelectual. Sólo si se logra desbaratar la suspicacia del político en este punto, si se le hace entender que poner en obra las ideas del filósofo no quiere decir deponer en su favor su nombramiento, es legítima, digna y eficaz la intervención del intelectual en la vida pública. Al precio de esta abstención es como puede comprar el filósofo su influencia en la existencia real de una nación.

Sexta conferencia

En su última conferencia Gaos abordó el delicado problema de las relaciones que puede tener un extranjero, en su caso un español, con la filosofía de lo mexicano. Como filosofía radicalmente ontológica la del mexicano parece excluir, a quien no sea mexicano, de su elaboración ya que para conocer lo mexicano es un requisito ineludible ser mexicano. Esto no acontece con cualquier otro tipo de conocimiento en que la distancia entre sujeto y objeto cuanto mayor es, más legitimidad puede reclamar pero aquí la cercanía al ser lo es todo y quien es ese ser está avocado de modo privilegiado a su conocimiento.

Gaos intenta resolver la cuestión analizando qué tipo de ser es del que aquí estamos hablando. Si se tratara de un tipo natural de ser, como el de una raza, se impondría la exclusión, porque no se participa en una naturaleza determinada sino siendo esa naturaleza por nacimiento, por un azar, por contingencia inevitable. Pero como se trata de un tipo de ser histórico o cultural, la barrera no es tan infranqueable como en el primer caso. En la hechura del ser del mexicano puede participar quien por naturaleza no es mexicano pero quien por su proyecto comulga o participa en esa empresa común de hechura. Asumiendo libremente el proyecto de ser del mexicano se es tan mexicano como el que por nacimiento es naturalmente mexicano. Gaos habla de sus relaciones con ese ser como relaciones de filiación.

Ve a la filosofía mexicana actual como a una hija y por tanto su contribución, lejos de estimarse como ajena, superficial, puede ser considerada como honda y medular. Toda su actividad ha estado encaminada al servicio de México de modo cordial, carnal, ''terruñeramente''.

Observaciones

La importancia de las conferencias de Gaos reside en la autoridad indisputable que ampara su palabra. Hace tres años, cuando el ''Hiperión'' propuso el tema, Gaos se sintió obligado a eludir una toma expresa de posición en este asunto, por su condición, como él mismo la llama, de ''meteco''. Pero ha comprendido que se puede y debe asumir otra actitud y en estas conferencias ha intentado comunicarla. No podemos menos de felicitarnos al ver que Gaos tercia en una temática pugnada por el ''Hiperión'' y sanciona con su solo testimonio la fecundidad de esa temática.

Nos ha sorprendido también que su posición existencialista haya sido en esta ocasión más sartriana que heideggeriana, y que con ello haya venido a justificar la dirección en que sus discípulos han lanzado la meditación sobre el mexicano.

En cuanto a sus ataques al esencialismo creemos ha pecado de injusticia. Primero porque nadie, sino sus discípulos de última hora, han concentrado su atención en el esencialismo, y no el ''Hiperión'', y segundo porque, contra sus propias expresiones, ha reducido a la fenomenología a método esencialista cuando que sabe que es algo más que un análisis esencialmente. Volver a lo originario, tocar la realidad radical de un ser, abrevar infatigablemente en la fuente de lo genuino es la verdadera intención de la fenomenología, a cuyo servicio lo pone todo, incluyendo la pesquisa de esencias.

Pero el defecto más grave de estas conferencias de Gaos hay que localizarlo en su falta de información. Ha juzgado de las cosas de última hora con información de penúltima. Cuando nos dice *lo que se debe de hacer* no repara en que es *lo que ya se hace* y que esas brillantes y convincentes llamadas a la política como él la entiende son justamente las que el ''Hiperión'' ha puesto en práctica. Le bastará ojear someramente declaraciones abundantes de Zea, Villoro y las mías propias, para certificar que no mentimos.

Gaos juzga desde el punto de vista de los métodos y no de los contenidos y materias. Esto da a sus declaraciones un tono de vacuidad insuperable. Las tesis, obtenidas con o sin limpieza metódica,

es lo que convendría discutir. Y aquí es donde la escasa información de Gaos le impide echarse al agua a la vez que eludir el inquietante problema de dar su opinión sobre el mexicano *en concreto* y no en el molde vacío de una cortesía a los métodos. Sin materia el método que propugna Gaos puede ser perfecto, pero de tan perfecto es estéril por hueco.

La fuerza de Gaos se concentra en la historia de la filosofía en México. Ha sido su campo de predilección y sólo a última hora se ha venido a ocupar con la filosofía del mexicano. Por eso acierta tanto cuando deslinda con criterio de historiador, dónde empieza, y qué pasa con esa filosofía del mexicano. El Ateneo no es específicamente mexicano, Ramos sí, pero lo cardinal es que no se ha quedado ahí y lo que es más importante, que plantearla en los términos en que se hizo no es ya adecuado. En todo esto acierta Gaos.

No creemos que por ello su contribución haya sido de poco peso. Por el contrario, de enorme importancia. Ha sancionado una temática y por lo pronto la controla sólo en cuanto al método. Esperamos que Gaos siga sobre este camino y pueda mañana terciar ya de modo real, y no irreal metódico, en esta novísima filosofía. Siempre ha sido nuestra convicción la de que el Hiperión puede ser definido como un diálogo con Gaos. Esta es una nueva etapa de ese diálogo que nunca quisiéramos ver interrumpido. La rebeldía de los discípulos ha sido para Gaos motivo de un crecerse y no de un amilanarse.

México, Distrito Federal, a 28 de enero de 1952.

Sobre el ser del mexicano. Carta a José Moreno Villa[1]

Me autorizo de sus palabras ("someto estas sencillas consideraciones a la atención de los 'Hiperiones', amigos llenos de vitalidad y ansias filosóficas", Mi Españolismo y mi Mexicanismo, EL NACIONAL, domingo 14 de septiembre de 1952) para iniciar este diálogo que confío beneficiará nuestra mutua simpatía y afán de sinceridad.

El lenguaje del ser

Creo, con Edmundo Husserl, que, por principio, no puede darse algo así como una *"zoología de los pueblos"*, pero sí, y eminentemente, una *ontología*. Hablar en términos de *raza* me parece no sólo infecundo, sino torpe y degradante. El lenguaje del ser, es, en definitiva, el que más inmediatamente ocurre en el habla ordinaria. Nada de artificial se contiene en expresiones como "manera", "modo", "tipo", "forma" de "ser", y en las corrientes y molicutes, de que tal cosa es "sustancial" y tal otra "accidental". El que usted haya elegido este lenguaje me facilita la comunicación y me invita, por demás, a ella.

El español, aún el hablado "en boca mexicana" cobra, cuando se acuña en términos de ser, una gravedad, eficacia y sequedad muy características. Parece que la lengua, al modular los giros del ser, se baña nuevamente en las fuentes nutricias de su poder primigenio. El lenguaje del ser es radicalmente nervudo y esquelético, no soporta el adorno, repugna del aderezo, no pacta con la confitería. Es grave en cuanto que reduce toda cuestión a su peso realmente último y verdadero; eficaz en cuanto hace operar la única retórica convincente: dejar hablar a las cosas mismas, y, seco porque despoja a la expresión de adjetivos y la enfrenta a lo clásico y permanente.

El ser es la materia última de que están hechas las cosas y los hombres; la pasta o ingrediente con que han sido amasados. *La ontología es la poética decisión de dejar hablar al ser y hablar sólo del ser*, apartando, con riguroso cuidado, todo decir contaminado por adherencias infecundas. De nada nos sirve hablar del hombre compulsando el grosor de sus cabellos, el color de la piel y la cantidad de sus glóbulos. Nos interesa palpar, ver, oler, su ser, y colocarnos en esa situación decisiva en que cada quien, con toda honradez, pone en claro cuál es su forma, su tipo de ser.

[1] *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional,* n° 288, 5 de octubre de 1952, pp. 1 y 2.

La dificultad

"Si mi ser es español, nunca podré ser mexicano". Así plantea usted la dificultad. Y explicándola resume: "Has cambiado de nacionalidad pero no de ser. La nacionalidad es un expediente para vivir en regla y seguridad dentro de un organismo humano, pero no afecta al ser, a lo constitutivo y radical de uno. La mejor prueba es que ningún mexicano ve en ti un nativo, sino un español apegado".

A primera vista parece que definir el ser español constituye una infranqueable barrera para ser mexicano. No se cambia de ser, sino que se lo lleva como una indeleble marca de nacimiento y de origen. Se enfrentarían así, como dos realidades inmezclables, lo español y lo mexicano.

Pero lo que a primera vista parece imposible, a una segunda, no lo es ya tanto. Usted propone la solución del problema. "El ser mexicano consiste en irse impregnando de ciertos modos que ya se me van sumando a los míos". "Sé que he sumado a mi españolismo ciertos modos, modismos y MANERAS DE SER mexicanos que me facilitan la convivencia con el SER mexicano". "En el resultado de esa fusión carnal es donde yo busco el SER del mexicano".

Una solución clásica

Las relaciones de ser entre la sustancia y el accidente han sido definidas por la tradición metafísica occidental en términos semejantes, si no es que idénticos, a los que usted emplea. La sustancia, en este caso española, recibe los accidentes, que se le "suman", "añaden", "impregnan" o "fusionan". La sustancia funciona como asidero, como agarradera o asa de la que penden los accidentes. Nuestros modos, maneras o modismos figuran como accidentes que se han impregnado a su nativa sustancialidad hispánica. Usted llama "mexicano" a la fusión "carnal" de esa sustancia y de esos accidentes. Y sin embargo creo que es más riguroso hablar, como usted mismo lo hace también, y mejor, de "español apegado". En este empeño de distinguir las dos expresiones no me anima ninguna "obcecación partidista".

Verá usted: no es lo mismo el "español apegado" que el "mexicano". Por una razón muy sencilla. La sustancia hispánica ha decidido abrirse al accidente, dejarse impregnar, ductilizar su materia para que una fusión sea posible. Esta decisión no se opera espontáneamente, es un acto de generosidad, como todo ademán de simpatía

que es de apertura y comunicación. Por desgracia abundan entre los hispánicos, las "sustancias cerradas", "sin puertas ni ventanas", que no se abren a ninguna impregnación o adición, sino que se encastillan en la tozudez, se enclaustran y no permiten la fusión. El "español apegado" es el más próximo a nosotros y el "desapegado", el más lejano. Pero el mexicano es otra cosa. *No nace hispánico y recibe por sumación los modismos mexicanos*, sino que en su modo originario de accidente se las tiene que ver con la sustancia hispánica. Se difiere pues por la dirección en que se opera la "fusión". Y esto tiene una radical importancia como luego veremos.

La unión de sustancia y accidente es muy peculiar. Usted matiza con sus expresiones el grado de intimidad que puede alcanzar. No se encuentran simplemente adosados, superpuestos o yuxtapuestos, sino que se suman, impregnan y funden. Pero, extremando, ¿se podría decir que se identifican? En modo alguno. Siempre habrá una barrera, por impalpable que sea, de separación; que no constituye otra cosa sino la definición, radicalmente heterogénea, de los dos tipos de ser que se combinan. No se trata pues de una malévola voluntad de separar, de apartar y de diferenciar. El accidente, por más unido que se le piense a la sustancia, no forma parte de su esencia, no es una propiedad constitutiva que le haya brotado desde adentro sino que es una realidad que ha venido desde afuera, con que nos topamos, que nos depara el azar de abrirnos a lo que nos circunda. El español, de por sí, no puede actualizar modismos mexicanos, maneras de ser nuestras, sino que le advienen, se le impregnan por vivir entre nosotros, o por herencia, que es una corriente subterránea de azar cargadísima de imprevisibles accidentes.

Importa sobremanera comprender el significado de esta impregnación del accidente a la sustancia. Dice usted que este sumarse modos "no puede hacerlo un libanés, un italiano, un alemán o un gringo", lo cual es rigurosamente cierto, por lo mismo que dice usted a continuación: "porque mi sustancia última es la que informa al ser mexicano. Sin el ingrediente y, más aún, la forma del ser español, no concebimos al mexicano". Nuestro ser no se compone con una sustancialidad genérica sino específicamente española. Sustancia puede aportar cualquier europeo o norteamericano pero nuestro carácter es un habérnosla originariamente con la hispánica y toda nuestra historia es un diálogo secular con ella. Ningún mexicano puede engañarse hasta el punto de ignorar que nuestra relación con el español es decisiva y que desarrollar y calibrar todas las capas de sentido metafísico que encierra es la primera de sus tareas. Por lo menos yo siempre lo he

considerado así y busco entrar en todas las formas posibles de relación con el hombre… y la mujer española.

La valoración metafísica

Tan tradicional es el modo de concebir la unión de sustancia y accidente que usted expresa, como su valoración. Hablar de una valoración significa, por lo pronto, definir el "peso" de ser que aporta la sustancia y el accidente. Moralmente no se quiere con ello significar qué es lo preferible. La tradición otorga, inequívocamente, un "rango" superior a la sustancia frente al accidente y ello por múltiples razones. Lo capital es que puede pensarse con independencia, de por sí, mientras que el accidente requiere siempre, o está necesitado, por esencia, de un asidero en que "tenerse", aunque de hecho no se lo descubramos. Esta independencia se manifiesta en nuestro caso de un modo clarísimo. Al español "no le va su ser", en modalizarse o no "mexicanamente". Si el español aporta con su ser una sustancia básica, lo mexicano aparece a manera de una "mina" de modos o maneras de ser, que enriquecen, con la adición de sus cualidades, la primitiva fundación. Aunque lo mismo que ha elegido dejarse modular mexicanamente lo podría haber hecho peruana o argentinamente, todo será siempre un accidente de su radical sustancia hispánica. Pero si al mexicano le arrancáramos la sustancialidad que le sirve de base, al parecer, se desvanecería. Podríamos resumir toda la doctrina de estas relaciones con las palabras del metafísico español más eximio, Francisco Suárez, que en su *Primera Disputa* nos dice: al plantear la cuestión en estos términos no se "pretende excluir al accidente, sino solamente anteponer y conceder el primer y principal lugar a la sustancia". "Aunque con todo y en algún sentido se puede decir que sólo hay que considerar a la sustancia por ser ella la única que estudiamos por sí misma mientras que al accidente casi sólo lo tratamos por la sustancia".

En otra parte de su artículo toca usted mismo una valoración semejante: "esa aportación creo que es simplemente modal, es decir, no tan sustancial como para borrar la impronta hispánica". "No seré un mexicano, pero cada día seré más mexicano, a medida que mi Ser español vaya enriqueciéndose con modalidades mexicanas".

En última instancia el estudio del mexicano vendría a ser la historia de la sustancialidad española modalizada específicamente por accidentes "nativos". Pero el peso seguiría gravitando hacia lo que ese compuesto tiene de español. La designación más certera para tal

tipo de humano sería quizás, aquella tan en boga en el siglo XVIII de, "español americano". Las naciones latinoamericanas constituirían un magno accidente añadido o fusionado a la primitiva sustancialidad hispánica, que por importantes que fueran en su estilo de modalización no habrían alterado la primitiva constitución.

Un cambio de frente

Hasta aquí he hablado del ser del mexicano como Sócrates del amor: cubriéndome la cara para no traslucir la vergüenza. No sé si me doy a entender con claridad al decir que la consideración de estas relaciones entre lo español y lo mexicano ha sido exterior, se ha dado a vagabundear por las *extrañas* y se ha cuidado muy poco de ver las cosas entrañable, cordialmente. Lo exterior es rígido y abstracto, lo interior plástico y concreto. El estudio de estas mismas relaciones es desde dentro algo muy diferente que su contraposición externa. No se trata de entender estas cosas, lo cual equivale, dicho más precisamente, a confundirlas, como si se hubieran de manejar objetos materiales que se yuxtaponen o sobreponen. La sustancia española y el accidente indígena no son realidades adosables, adicionables, o superponibles, sino modos de ser, formas de existir en uno u otro "estado", como el agua, siempre "tan agua", en estado líquido o sólido. Es la misma realidad asumiendo íntimamente dos papeles, dos posibilidades de ser, una sustancial y otra accidental. Hay que transitar hacia otro tipo de consideración, hacia otro punto de vista. Toda su representación del problema que discutimos me parece que se ha proyectado demasiado en lo exterior y las dificultades que se ofrecen son síntomas o signos de que tal tipo de consideración tropieza en sus límites con incomodidades de superación casi imposible, con muros o barreras en que nuestra cabeza corre el peligro de romperse. Echemos pues por otro rumbo.

Segunda parte[2]

Nuestro diálogo versa sobre las relaciones de ser entre español y mexicano. La solución, que usted ha propuesto en su artículo, me parece, a la

[2] *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional,* n° 291, 26 de octubre de 1952, p. 6.

vez, clásica y exteriorizante. La sustancialidad hispánica se iría impregnando de accidentes nativos y su mezcla carnal constituiría lo mexicano. Más justo me parece llamar, a tal tipo humano, "español americano", y dejar abierta todavía, la cuestión acerca de la estructura del ser del mexicano. Estas relaciones, por más fusionados que se consideren sus extremos, las juzgo definidas en términos exteriores y no entrañables, dándose, en principio, la posibilidad de considerarlas desde otro punto de vista *íntimo* o cordial. Vayamos a ello y que la suerte nos acompañe.

La tradición ve desde afuera

Yo no sé si es un vicio, en toda su latitud, ver las cosas desde afuera. El empeño moderno de meterse en ellas y hurgarles las entrañas, no conduce, de cierto, y en casos, a muchas excelencias. Pero solicita y atrae, como promesa de "secreto" y "verdad", de que muy difícilmente nos sustraeremos. *La ontología es el propósito de "hallarle" su "chiste" al "ser"*. De saber cómo está hecho por dentro. La metafísica, en cambio, se conformaba, muy prudentemente, con detallar las apariencias y contenía los ímpetus de llegar al fondo de las cosas, como afán de niño que destruye el juguete buscando su secreto.

En la metafísica opera la voluntad decidida de respetar ciertos límites. La sustancia, por ejemplo, no es de ver como se hace accidente. Son datos absolutos. No hay dialéctica que nos hiciera comprensible un enigmático tránsito de una a otra manera de ser. Desde afuera una cosa es sustancial y otra accidental. Así hay que aceptarla. Sus relaciones se agotan en dejarse impregnar la sustancia los accidentes, y en añadirse éstos a la sustancia. Pero cada uno salvaguardando su definición, su tipo de ser, con la tarjeta de identificación sin raspaduras. *Esto es lo irreductible.*

Metafísica y ontología

A la ontología, tal y como la entendemos, esencial es el doble afán de "secretear" y "verificar". En el hombre se encuentra un adecuado medio de operaciones que permite obrar el tránsito de la sustancia al accidente, y a la inversa. La "realidad" es lo irreductible, pero la "verdad" es lo soluble y "comunicadizo". Emplazándose en esta atmósfera que es la intimidad humana, en este elemento envolvente, es posi-

ble asistir a la trasmutación, o metamorfosis de una "realidad" en otra, cambio o movimiento que la tradición no comprendería. *Distinguimos,* pues*, la metafísica, de la ontología, como lo exterior de lo interior*. Enfrentar desde adentro, desde las entrañas, sustancia y accidente, es del todo diferente a contraponer, desde afuera, a yuxtaponer, desde las extrañas, estas dos modalidades de ser. En un caso hablamos de ontología, en otro de metafísica, una es a la otra, como lo íntimo a lo externo, lo temporal a lo espacial, lo maleable a lo acartonado. Usted corrige, en lo posible, la esencial exterioridad de la metafísica, hablando de "fusión", de "combinación", de "hermandad", es decir, lleva hasta su límite permisible la capacidad de intimidad que soporta la exterioridad que está en la base, como si los *pegamentos* que unen la sustancia y el accidente, fueran tan perfectos y adherentes como son los actuales, y no la imperfecta y venerable *"cola"*. Y sin embargo…

Potencialidad en lo íntimo

No creo que tengamos mucho que andar para topar con la razón de ese afán de interioridad de la filosofía moderna. Como auspiciada, en su trasfondo, por la técnica, lo que busca esencialmente es el dominio, el poder. La intimidad humana es una privilegiada "zona de influencia" en que el aforismo de Marx: "los filósofos se han conformado con decirnos cómo es el mundo, pero lo que importa es transformarlo", puede recibir un sentido, es decir, se lleva a cabo. A imitación de la matemática, que saca unas figuras de otras y no se satisface con adosarlas como "esencias" incomunicables, la ontología procura movilizar las pretendidas estructuras eternamente rígidas e intrapenetrar sus componentes. Fue Hegel el primero de nuestros filósofos que, como ha dicho Kierkegaard, inyectó mutación en las acartonadas categorías de la "lógica".

El cambio de ser

Si bien se concede que el hombre cambia su físico, su alma y su cultura, el atrevimiento de los dinamistas parece detenerse ante la venerable inmovilidad de su "ser". A éste se le sigue viendo como inmutable. Todo cambia y se transmuta, pero el esqueleto óntico semeja una armazón intocable, inaccesible al cambio. La radicalidad de la ontología cala hasta el meollo del ser. Es precisamente el ser del hom-

bre, su raíz, por decirlo así, la que hay que concebir infectada por el movimiento, amenazada por la mutación. *Lo verdaderamente capital que anuncia la ontología es que en el hombre se está operando, continuamente, un cambio de ser, una modalización de la pasta con que está hecho.*

Sustancia y accidente no son dos objetos que mantengan, dentro de sus límites, como "esencias" incapaces de elasticidad. En su sentido humano son dos maneras, dos formas de existir, dos estados, en que puede "vaciarse" o "modelarse", la materia de que está constituido cada uno de nosotros.

Combinación y mezcla

Hay quienes prefieren hablar el lenguaje de la química. Otros, en cambio, campean más a sus anchas en la física, sobre todo cuando se fija la atención en ese curioso fenómeno que se llama "cambio de estado", el tránsito de lo líquido a lo sólido, o a la inversa.

Usted recuerda, "de sus lejanos estudios en Alemania", la idea de lo que se llama en química "combinación". El agua resulta de la combinación de hidrógeno y oxígeno. En el agua no "transparecen", por ninguna parte, las propiedades de los ingredientes. Los "individuos" que se combinan han sucumbido y sólo "aparecen", en el primer plano, las cualidades del tercer cuerpo. Sería éste el esquema ideal para concebir las relaciones entre lo español y lo indígena. El mexicano deseable sería una combinación, en que los datos de base, no asomaran, sino que habrían sido superados y asumidos perfectivamente en el cuerpo resultante.

No puedo negar que es atractivo el esquema y que si no me anduviera con cuidados correría el peligro de enredarme en sus sugerencias y "pactar" con su verdad. Lo satisfactorio de la representación se localiza en el nódulo "dialéctico" que está en la base. Corresponde, si no me equivoco, a lo que Hegel, depurando y destilando, llamaba, *Aufhebung,* asunción, superación, o mejor y en paráfrasis, una realidad más elevada que los dos componentes de cimiento en que a la vez se conservan estos, y se anulan, así, contradictoriamente.

Por una de esas preferencias inexplicables, de gustos sería mejor decir —como a mí en café con azúcar y a usted quizás sin ellas—, se postula como *mejor* la combinación y no la mezcla. Esta última es vista como una relación de dudosa sanción, como amor

ilícito. Que lo indio y lo español se mezclen sin combinarse, parece una condenable imperfección, una estación *destartalada* del camino hacia su postrera y apetecible combinación. No es mi parecer. Encuentro en las "mezclas" tanta dignidad como en las combinaciones y la dialéctica no me obnubila.

Lo indiferente

Lo mexicano importa muy poco que sea concebido como una combinación o como una mezcla. No se agarra su verdadero núcleo adelantando esta argumentación. Mezcla o combinación lo que cuenta es la modalidad "física" en que se encuentra. Lo español es sustancial, lo mexicano accidental. Sustancia no es combinación, accidente no es mezcla. Son dos modalidades o tipos de ser de una radical diversidad. Lo hemos definido más arriba. *Existir a lo mexicano es modular todas las conductas, todos los comportamientos, accidentalmente.* Entre nosotros, se reitera lo accidental a la manera de un radical *cómo*. La presencia de este *cómo* le confiere, por su "repetición" el sentido de una constante o invariante histórica y caracterológica.

Traigamos a cuento algunos ejemplos. El agua es una combinación, el aire una mezcla. Pero tanto una, como el otro, pueden existir, por lo menos, en dos estados, sólido y líquido. La modalización de "estados", es del todo indiferente a la cualidad química. "Tan agua" es el hielo como el vapor.

Siempre he juzgado pueril la representación del mexicano como mestizo, si por tal hemos de entender la combinación o mezcla, mitad a mitad, de lo español y lo indígena. Esta imagen de una balanza justa, en que el fiel se verticaliza por el cuidado de pesar cantidades iguales, o volúmenes de sangre equivalentes, me parece aporte de un mecanicismo grosero y burdo; una manera inelegante de hacerse tonto.

Tampoco he juzgado acertada esa otra idea del mestizo como un "tercer hombre", que hubiera brotado de la superación dialéctica de los términos de base, indio y español.

El mestizo es para mí, o la armonía de un balanceo entre las dos posibilidades de ser, o un salto de la una a la otra, un empeño de conejo en movimiento que, como dice fray Diego Durán, "nunca permanece en un lugar", un Jano, una desarmonía, signo de una desazón trágica, oscilatoria y pendular.

Ontología del mexicano

Por dentro, la sustancia y el accidente se comunican, como dos estados posibles de existencia humana. El "mismo" hombre vive sustancialmente o existe accidentalmente. No quiero, por ahora, sutilizar sobre la importante diferencia entre *vivir y existir.* Bastará insinuar que, cuando el hombre se atiene al estado sustancial, ha elegido, por así decirlo, el auspicio o amparo de la vida, entre otras cosas, desde luego. En cambio cuando transcurre su "devenir" existencialmente, se ha colocado en el desamparo del accidente, se ha comprometido con el azar, entre cosas también, naturalmente. Pero los dos "estados" le son accesibles y todo el problema de la ontología se cifra en demostrarlo. La sustancia y el accidente no son dos realidades infranqueables dentro de las cuales se transcurre y agita. No son "lotes" que por suerte hayan caído a tal o cual sujeto, redes en que nos hayan atrapado por "fatalidad". Urge quitarse de la cabeza la idea de que a unos hombres les ha tocado en suerte ser sustanciales y a otros accidentales. Aunque tampoco hay que disimular la dificultad suprema que supone motivar el tránsito de uno a otro proyecto ontológico fundamental. Esto es justamente lo que llamo conversión: el tránsito de un estado al otro. Mi libro no intenta otra cosa que proponer este cambio, mostrar que es posible y subrayar a la vez su importancia. Este tipo peculiarísimo de conversión representa, para mí, en puridad, el esquema de las relaciones entre el español y el mexicano.

Aborrezco lo vernáculo. El ser del mexicano no puede ser descubierto en ninguna "charrería", ni creo que el español se localice en la "tarjeta postal" o en la "pandereta". Lo "verdaderamente" mexicano lo defino como proyecto, lo más puro posible, de modalizarse accidentalmente y entiendo, en paralela, lo español, como afán sustancialista. Lo radical de nuestros respectivos modos de ser reside en esto y no en una tipicidad cualquiera, vernácula, patriotera o local.

Queda todavía por ver las razones de mi preferencia valorativa por lo accidental, frente a la sustancia, que usted, tan elocuentemente, subraya. Quédese para otra ocasión.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Adler, Alfred 69, 79, 113, 136, 142, 185
Alamán, Lucas 22, 147, 224
Altamirano, Ignacio Manuel 216
Alvarado, José 25, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223
Aquino, Tomás de (Santo) 45n, 47, 172
Arciniegas, Germán 222
Aristóteles 38, 40, 47, 83, 171
Arnáiz y Freg, Arturo 25, 144, 224, 225, 226, 228
Arreola, Juan José 25, 137, 212, 217
Ateneo de la Juventud 233
Ateneo, El 66, 126, 240
Ateneo Español de México 86n

B

Beaufret, Jean 210
Benítez, Fernando 24
Bergson, Henri 83
Blake, William 120n
Bonifáz Nuño, Rubén 12
Bretón, André 203
Bustamante, Anastasio 224

C

Calderón de la Barca, Pedro 216
Casas, Bartolomé de las (fray) 156
Caso, Antonio 12, 18, 21, 64, 65, 126, 127, 128, 129, 133, 191, 233
Castro, Rosa 65n
Centro de Estudios Filosóficos 20, 113, 133
Contemporáneos 227
Cosío Villegas, Daniel 14

D

Descartes, René 171, 182
De Waehlens, Alfonso 82n
Dewey, John 84
Díaz Mirón, Salvador 130
Díaz Thomé, Hugo 145
Dilthey, Wilhelm 83
Durán, Diego (fray) 31, 40, 93, 148, 219, 249

E

Echeverría Álvarez, Luis 14
Epicuro 97

F

Fernández, Justino 177
Fernández de Lizardi 17
Fuentes, Carlos 12

G

Gaos, José 12, 13, 14, 19, 24, 25, 78, 78n, 83n, 132, 133, 146,

173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 240
García Máynez, Eduardo 65, 133
García Morente, Manuel 86n
Garibay, Ricardo 12, 208
Garizurieta, Cesar 201
Goethe, Johann Wolfgang von 203, 210
Gómez Robleda, José 119n, 120n, 124n
Gómez Robledo, Antonio 154
González Prada, Manuel 12
González y González, Luis 74n, 157n
Gorostiza, José 58
Gracián, Baltazar 77n
Grupo Hiperión 11, 12, 15, 21, 24, 25, 33, 80, 80n, 133, 146, 175, 216, 234, 239, 240
Guerra, Ricardo 11, 176

H

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 19, 40, 48, 75, 84, 85, 148, 149, 171, 213, 218, 219, 247, 248
Heidegger, Martin 19, 42, 43, 46, 47, 49, 50, 53, 56, 68, 68n, 81, 81n, 82, 82n, 83, 84, 122, 147, 158, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 195, 210, 228
Hemingway, Ernest 194
Hita, Arcipreste de 87n
Hume, David 19
Husserl, Edmundo 61, 82n, 83n, 98n, 101, 171, 199, 234, 235, 241

J

Jaspers, Karl 47
Jeanson, Francis 210
Jiménez Moreno, Wigberto 152
Johann Peter, Eckermann 210
Johnson, Samuel (Dr. Johnson) 143

K

Kant, Immanuel 83, 117, 143, 171
Kierkegaard, Søren 47, 77, 247

L

Laguna, Pedro 226
Laín Entralgo, Pedro 131
Larroyo, Francisco 65, 133
Lawrence, David Herbert 194, 216
López Mateos, Adolfo 13
López Portillo, José 14
López Velarde, Ramón 19, 20, 31, 67, 73, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 101, 102, 103, 104, 105, 109, 115n, 119n, 122, 123, 125, 204, 205, 206, 207, 216, 219, 220, 221
Lucrecio 121

M

Marías, Julián 208, 210
Mariátegui, José Carlos 12
Maritain, Jacques 172
Martí, José 12
Martínez, José Luis 216
Martínez Estrada, Ezequiel 12
Marx, Karl 247
Méndez Plancarte, Gabriel 22, 23, 150, 152, 153, 154, 155, 156
Merleau-Ponty, Maurice 175
Meyerson, Emile 48
Mora, José Luis 224, 225, 226, 227
Moreno, Rafael 156

N

Navarro Barajas, Bernabe 156n
Nietzsche, Friedrich 184, 228

O
O'Gorman, Edmundo 22, 25, 141, 155, 177, 178, 179, 180
Orozco, Clemente 64
Ortega y Gasset, José 12, 34, 79, 147, 169, 175, 176, 178, 182, 188, 208, 210, 213, 234

P
Paz, Octavio 13, 39
Pellicer, Carlos 130
Platón 100, 171
Portilla, Jorge 11, 176

R
Ramos, Samuel 12, 18, 20, 21, 22, 40, 64, 65, 68, 69, 78, 79, 79n, 93, 113, 114, 121, 123, 131, 132, 136, 139, 140, 141, 142, 144, 150, 183, 184, 185, 186, 201, 216, 220, 234, 236, 240
Reyes, Alfonso 93, 129, 155, 233
Reyes Nevárez, Salvador 11
Rivera, Diego 64
Robles, Oswaldo 133
Rojas Garcidueñas, José 154
Romero, José Rubén 117n
Rossi, Alejandro 14
Royce 193
Rubens, Guadalupe 24
Ruiz de Alarcón, Juan 87n, 225
Russell, Bertrand 14

S
Sánchez Macgrégor, Joaquín 11, 176
Sartre, Jean Paul 47, 53, 68, 68n, 82, 123, 171, 173, 174, 175, 176, 180, 210
Scheler, Max 17, 44, 79
Sepúlveda, Juan Carlos Ginés de 155
Simmel, Georg 83
Sócrates 245
Spinoza, Baruch 171
Sternberger, Dolf 82n
Suárez, Francisco 244

T
Toynbee, Arnold J. 223

U
Unamuno, Miguel de 12, 86n, 87n, 195, 221
Uranga, Emilio 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 42n, 140, 141, 216
Usigli, Rodolfo 25, 64, 151, 201, 202, 203, 220

V
Vasconcelos, José 12, 18, 21, 64, 65, 128, 129, 130, 131, 133, 191, 233
Vega, Fausto 11
Villaurrutia, Xavier 93, 130
Villoro, Luis 11, 14, 22, 80n, 176, 208, 209, 239
Vitoria, Francisco de 154

W
Werfel, Franz 216

Y
Yáñez, Agustín 64, 65, 66, 77n, 78, 79n, 149n, 151, 153, 216

Z
Zavala, Lorenzo de 224
Zavala, Silvio 227
Zea, Leopoldo 11, 18, 19, 24, 25, 64, 65, 67, 78, 79n, 133, 145, 150, 168, 169, 182, 183, 184, 216, 221, 236, 239

Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952) editado por Bonilla Artigas editores
con el apoyo de la Dirección General de Literatura del
Consejo Nacional para la Cultura y las Artes,
se terminó de imprimir el 30 de mayo de 2013
en los talleres de Servicio Fototipográfico S. A.
Francisco Landino núm. 44, Col. Miguel Hidalgo,
C. P. 13200, Tláhuac, D. F.

En su composición se utilizó la tipografía Rockwell y Legacy.
Para los interiores se utilizó papel bond ahuesado de 90 gramos
y para la portada papel couché de 300 gramos.
La edición consta de 1000 ejemplares.

Con la presente edición del *Análisis del ser del mexicano* de Emilio Uranga en la colección *Las semanas del jardín* se pone al alcance del lector contemporáneo una obra fundamental en la reflexión en torno a lo mexicano, tema que no ha dejado de estar presente en las reflexiones de los intelectuales del país desde mediados del siglo pasado, pero que por azares librescos y literarios no ha sido accesible para el público en general.

En *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)* se recogen todos los textos publicados por Uranga relacionados con este tema, tanto en revistas académicas como en los suplementos culturales de la prensa.

Ninguna reflexión profunda que se haga sobre México y lo mexicano hoy en día puede dejar de tomar en cuenta, aunque sea como antecedente, las páginas lúcidas y provocadoras que el joven Emilio Uranga escribió sobre el tema entre 1949 y 1952.

Guillermo Hurtado

Las semanas del jardín —expresión de claro resonar cervantino— reunirá en su alacena libros y obras de autores predominantemente americanos, aspira a acotar con su censo editorial un espacio de conversación, un ámbito de debate, un territorio de curiosidad y observación, vigilia crítica y amena pausa, como puede leerse en este *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*.

El grabado de la portada es de Elvira Gascón y con él se ilustró la primera edición del *Análisis del ser del mexicano*, Porrúa y Obregón, México, 1952.

BONILLA ARTIGAS EDITORES

CONACULTA

Instituto Nacional de Bellas Artes

BY NC ND

9 786077 588771